AHMET T. KARAMUSTAFA

Tanrının Kuraltanımaz Kulları

İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)

Çeviren: Ruşen Sezer

2. baskı

YKY

TANRININ KURALTANIMAZ KULLARI

İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları
1200-1550

Ahmet T. Karamustafa Washington Üniversitesi Tarih ve Din Bilimleri İncelemeleri bölümünde öğretim üyesidir. Uzmanlık alanları arasında, modernizm öncesi İslâmda sosyal ve entelektüel tarih, ayrıca din araştırmalarında teori ve yöntem bulunmaktadır. Lisans eğitimini felsefe alanında Hamilton College'de, yüksek lisans derecesiyle doktorasını McGill Üniversitesi'nde, İslâm Araştırmaları alanında tamamladı. Ortaçağda İslâm dünyasındaki aykırı tasavvuf akımları üstüne *God's Unruly Friends* (University of Utah Press, 1994) ve onaltıncı yüzyılda kaleme alınmış mistik bir metni inceleyen *Vahidi's Menakib-i Hoca-i Cihan ve Netice-i Can* (The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993) adlı iki eseri yayımlanmıştır. Ayrıca *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies* (University of Chicago Press, 1992) adlı dergide editörlük yapmış ve aynı dergide pek çok makalesi yayımlanmıştır. Yakın zamanda, İslâmiyetin erken döneminde tasavvufun tarihini kapsamlı biçimde incelediği *Sufism: The Formative Period* adlı eserini (Edinburgh University Press & University of California Press, 2007) tamamlamıştır. Karamustafa Washington Üniversitesi'nde pek çok idari görev de üstlenmiş, beş yıl süreyle Dini Araştırmalar Programı'nın yöneticiliğini yapmıştır. Şu sırada Türkiye'deki Amerikan İlmî Araştırmalar Enstitüsü'nün (American Research Institute) başkan yardımcılığını sürdürmektedir ve Amerikan Din Akademisi'nin (American Academy of Religion) İslâm Araştırmaları Bölümü'nün yönetim kurulunda yer almaktadır.

Ruşen Sezer 1932 yılında Eskişehir'de doğdu. 1960'ta Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Montreal McGill University, Institute of Islamic Studies'de mastır yaptı. *Institute of Islamic Studies Tehran Branch*'ta Toshihiko Izutsu yönetiminde ortaçağ İran filozofu Molla Sadra üstüne çalışmalarda bulundu. 1992'de yurda döndü. Hocası Niyazi Berkes'in anıları *Unutulan Yıllar*'ı (İletişim Yayınları, 1997) yayıma hazırladı.

AHMET T. KARAMUSTAFA

Tanrının Kuraltanımaz Kulları

İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550

ÇEVİREN:
RUŞEN SEZER

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 2498
Tarih - 36

Tanrının Kuraltanımaz Kulları - İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları 1200-1550
Ahmet T. Karamustafa
Özgün adı: God's Unruly Friends - Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550
Çeviren: Ruşen Sezer

Kitap editörü: Nuri Akbayar
Düzelti: Mahmure İleri

Kapak ve sayfa tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mah. Soğuksu Cad. No: 3 34408 Kağıthane-İstanbul
Telefon: (0212) 294 10 00
e-posta: info@masmat.com.tr
Sertifika No: 0905-34-000415

Çeviriye temel alınan baskı: University of Utah Press, 1994
1. baskı: İstanbul, Mayıs 2007
2. baskı: İstanbul, Ocak 2008
ISBN 978-975-08-1225-5

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2007
Sertifika No: 1206-34-003513
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr
http://www.yapikredi.com.tr

Gözüm canım efendim, sevdiğim devletli sultanım

Fâtime'ye

İÇİNDEKİLER

Teşekkür • 9

Giriş • 11
Toplumsal Sapkınlık Yoluyla Zâhidlik • 23
Toplumun Yadsınması, Sapkın Bireycilik ve Tasavvuf • 35
Usta Zâhidler • 51
Derviş Gruplarının Açılıp Serpilmeleri, 1200-1500 • 65
Osmanlı İmparatorluğu'nda Derviş Grupları, 1450-1550 • 81
Son Orta Dönemde Zâhidlik • 103
Sonuç • 115

Kısaltmalar • 121

Kaynakça • 125

Dizin • 141

TEŞEKKÜR

Sapkın dervişlerle ciddi olarak ilk kez Vâhidî'nin *Menâkıb-ı Hoca-ı Cihân ve Netîce-i Can*'ını okuduğum 1983 yılında karşılaştım. Sonraki üç yıl boyunca bu anlaşılmaz kişilerin tarihini izlemeye çalıştım ve araştırmanın ilk sonuçları uzun bir bölüm olarak doktora tezimde yer aldılar. Dervişler üstüne bundan sonra da bilgi toplamayı sürdürdüysem de onlara yeni bir ilgi ile ancak 1991 yazında döndüm. Elinizdeki yapıt, büyük ölçüde derviş dindarlığını anlamak ve açıklamak için son iki yıl içinde gösterdiğim çabalarımın ürünüdür.

Bu çalışmayı hazırlama süreci beni çok kişiye müteşekkir kıldı. Doğu ve Afrika Araştırmaları Fakültesi Kütüphanesi, İsmaili Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, İngiliz Kütüphanesi (hepsi Londra'da), İslâm Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi (Montreal), Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne kitaplarına kolayca erişmemi sağladıkları için teşekkür ederim. McGill Üniversitesi, İslâm Araştırmaları Enstitüsü master ve doktora çalışmalarım boyunca akademik ve mali yardım biçiminde; St. Louis, Washington Üniversitesi, Asya ve Yakındoğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü geçen altı yıl boyunca çok güzel bir meslektaşlık havası içinde ideal bir çalışma koşulu sağlayarak bana kesintisiz kurumsal destek verdiler. Böylesine iyi kurumlarla ilişkili olduğumdan ötürü kendimi ayrıcalıklı sayıyorum.

Bu kitaba birçok meslektaş ve arkadaşın katkısı oldu. Burada onlara, ilgi, zaman ve paha biçilmez eleştirileri için teşekkür etmek, aynı zamanda da sonuçtan sorumlu olmadıklarını belirtmek bir zevk. Yale Üniversitesi'nden Gerhard Böwering, Leiden Üniversitesi'nden J.T.P. De Bruijn, Amherst College'den Jamal Elias, North Carolina Üniversitesi'nden Carl Ernst, Gary Leiser, Utah Üniversitesi'nden Michel M. Mazzaoui, Oberlin College'den James W. Morris ve Florida Üniversite-

si'nden Azim Nanji, kitabın değişik yazımlarını bütünüyle okuyup eleştirdiler. Washington Üniversitesi'ndeki meslektaş ve arkadaşlarım Engin D. Akarlı, Peter Heath ve (şimdi Chicago Üniversitesi'nde olan) Cornell H. Fleischer her zamanki eleştirici anlayışlarını sergilemelerinin yanı sıra beni sürekli olarak destekleyip yüreklendirmişlerdir. Gene Washington Üniversitesi'nden Beata Grant üslubumu düzgünleştirerek beni birçok uygunsuz ifadeden kurtardı.

McGill Üniversitesi'nden öğretmenim ve dostum Hermann Landolt'a özel bir teşekkür borçluyum. Başlangıcından beri çalışmanın içinde olup on yılı aşkın bir süreyle olgunlaşmasına dek ona benzersiz biçemiyle yol göstermiştir. Hiç dinmeyen desteği yeni yetişen bir araştırıcı için güvenli bir sığınak olmuştur.

Son olarak Washington Üniversitesi öğretim görevlisi karım, dostum ve meslektaşım Fâtime Keşâverz'e olan ölçüsüz borcumu dile getirmekle mutluyum. Geçen çok yıllar boyunca Fâtime bu araştırma projesinin ve bundan çok daha fazlasının dayanak noktasıydı; bu kitap sevgiyle ona sunuluyor.

Birinci Bölüm

GİRİŞ

Hicrî altıncı/miladî onikinci yüz yıl ortalarında acayip-görünümlü bir zâhid, Doğu Afganistan'daki Gazne'de Gazne hükümdarı Mu'izzu'd-devle Husrev Şah'ı (yak. H. 547-55/1152-60) ziyaret ederek sadaka istedi. Yalın ayaklı, kara bir keçi derisi örtünmüştü. Başına aynı deriden boynuzlarla süslü bir börk geçirmişti. Elinde halka, delik aşık kemikleri ve ufak yuvarlak çanlarla bezeli bir değnek taşıyordu. Husrev Şah, zâhidin isteğine olumlu yanıt vererek hayır dualarını aldı.[1]

Yüz elli yılı aşkın bir süre sonra Anadolu ve İran'da ona çok benzer görünümde zâhidlerin Barak Baba'nın (ö. H. 707/1307-8) çevresinde toplanmış olduğu kaydediliyor. Barak Baba, beline sarılı kırmızı bir bez parçası dışında çıplak olarak, yüz kadar bir derviş grubunun başında H. 706/1306 yılında Suriye'ye geldi. Başına iki yanına birer manda boynuzu takıştırılmış kırmızımsı bir sank sanyordu. Saçı ile bıyıklan uzun, sakalı ise kökten kazılıydı. Yanında uzun bir nefîr, bir de derviş kâsesi taşıyordu. Hiç servet biriktirmezdi. Uzun değnekler, tef, davullar taşıyan, boyunlanna asılı iplere azı dişleri dizili müritleri de aynı görünümdeydi. Nereye giderlerse gitsinler müritler çalar, Barak Baba da ayı gibi oynayıp maymun gibi türkü çığırırdı. Barak Baba'nın, azgın bir kaplanı korkutarak ve vahşi bir deve kuşuna binerek gösterdiği gibi, vahşi hayvanlar üzerinde erki vardı. Galiba, müritleri üzerinde de benzer bir gücü vardı, onlan farz olan dinî âyinleri kırk değnek cezası ile yerine getirmeye zorlardı. Bununla birlikte dervişleri, oruç tutmamak ve şeriatça onaylanmamış yemek ve uyuşturucu tüketimini de içeren, kurallara aykırı davranışlanyla ün salmışlardı. Memlûk kaynaklan onlan ruhun bir bedenden başkasına geçiş inancıyla ve öte-dünyanın varlığını inkârla da suçluyor;

1 Fahr-i Müdebbir diye bilinen Muhammed ibn Mansûr Mubârek Şâh, *Âdâbu'l-harb ve'ş-şecâ'a*, yay. Ahmed Suheylî Hânsârî, 446-47; Meier, 511, n. 250.

Barak Baba'nın kendisine ise aşırı bir Hz. Ali sevgisi yakıştırıyordu, dediklerince Hz. Ali sevgisini tek dinî farz sayarmış.[2]

Barak Baba'nın Suriye'yi ziyaretinden yüz yıl sonra, 25 Mayıs 1404'te, İspanyol gezgini Ruy Gonzales de Clavijo Doğu Anadolu'da Erzurum yakınlarında Delilarkent ("Deliler kenti" bugünün Delibaba'sı) denen bir yerden geçti. Gezgin bütün köyde dervişlerin oturduğunu söylüyordu:

> Bu dervişler saç ve sakallarını kesiyor ve nerdeyse çıplak dolaşıyor. İster soğuk ister sıcak olsun sokaklarda dolaşır, yürürken de yemek yerler ve bütün giydikleri, ellerine geçirebildikleri yırtık pırtık bez parçalarıdır. Gece gündüz ellerinde defleriyle dolaşırken ilâhi söylerler. Zâviyelerinin kapısının yukarısında, üzerinde hilâl biçiminde bir süsü olan kara yün püsküllerden bir sancak görülür; bunun altında bir sıra halinde dizili geyik, keçi ve koç boynuzları vardır, ayrıca sokaklarda dolaşırken bu boynuzları süs olarak üzerilerinde taşımak âdetleridir; bütün derviş evlerinin üzerine işaret olarak bu boynuzlardan konmuştur.[3]

Afganistan'da keçi derisi giyinmiş yalnız zâhid, Suriye'de Barak Baba çevresindeki gürültücü dilenci müritler kalabalığı ve Anadolu'da Delibaba'daki çıplak dervişler, İslâm dünyasında İlk Orta Döneminde (600-900/1200-1500) çıkan ve yayılan bir zâhidlik türünü temsil ediyor.[4] Bu yeni hareket İslâm zâhidliğinin önceki çeşitlerinden anlamlı biçimlerde ayrılıyordu. Yeni zâhidler, bir yandan yoksulluk öğretisinin köklü bir yorumu ile dilencilik, gezgincilik, bekârlık ve çilekeşlik ilkelerini örneği görülmemiş biçimde yüceltiyordu. Öte yandan sapkın davranışı gerçek zühdün son ölçüsü kılacak bir biçimde zühd ile çarpıcı toplumsal sapkınlık türlerini birbirine kaynaştırıyorlardı. Yeni zâhidler, toplumu ve onun yeniden üretilmesine katılmayı reddetme şevklerinden ötürü, çıplaklık ya da uygunsuz giyinme, gövde ve yüzlerindeki bütün kılları traş etmek ve tek gerçek zühd yöntemi olarak sarın ve esriklik veren maddeler kullanmak gibi anarşist ve kural-dışı davranışlara sarılıyorlardı. Kazançlı işler, aile yaşamı, ve gerçekten her tür toplumsal ilişkiden kaçınmak yetmiyordu. Toplumdan çekilmeye, yerleşik toplumsal törenin eylemli reddi ve yıkımı eşlik etmek zorundaydı. Yeni

2 Hamid Algar, "Barâq Bâbâ," *EIR* içinde, 3:754-55. Barak Baba aşağıda 5. bölümde tartışılıyor.

3 Ruy Gonzales de Clavijo, *Clavijo: Embassy to Temerlane 1403-1406*, çev. Guy Le Strange, 139-40.

4 İslâm tarihi dönemleri Hodgson'a göredir, özellikle 1:96'ya göre. Hodgson'un milâdî tarihlerle yaptığı tablo aşağıdaki gibi: Son Sasanî ve İlk Hilâfet Dönemleri, yak. 484-692; Yüksek Hilâfet Dönemi, yak. 692-945; İlk Orta İslâmî Dönem, yak. 945-1258; Son Orta İslâmî Dönem, yak. 1258-1503; Ateşli Silâhlar İmparatorlukları Dönemi, yak. 1503-1789; Modern Teknik Çağ, 1789- günümüz.

zâhidler, İslâm tarihindeki önceki benzerlerinden en çok bilinçli ve açık toplumsal sapkınlıklarıyla ayrılıyordu.

Yeni zühdcü hareket türdeş değildi. Yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, bekârlık, çilekeşlik niteliklerini ve başka toplumsal sapkınlık türlerini bazen inziva bazen de tekke yaşamını değişik ölçülerde vurgulayan ayrı bireşimler halinde çeşitli görünüşlere büründü. Yukarıda sunulan öykülerin yalnız dilencisi, gezgin mürit grupları ve yarı yerleşik derviş topluluğu, yeni derviş dindarlığının bu değişik görünümlerini yansıtıyor. Zâhidlik hareketinin başlangıç evresinin genellikle ayırıcı özelliği olan kökten yoksulluk üzerine kurulu uzlaşmaz münzeviliği, her yerde tekkeci bir tepki izledi. Dilencilik ve gezgincilik kural olmayı sürdürürken topluluk yaşamının çekiciliği, önceki kuşakların zâhid uzlarından kalıt olarak alınan yalnız yaşama şevkine gem vuruyordu. Başlangıçtaki sert buyruk, dervişler zaman zaman, genellikle mevsimlik olarak, dilencilik ve gezgincilik yapmaya başladıklarında, daha da yumuşadı. Yılın çoğunu aşırı bir yoksulluk halinde gezerek ve dilenerek geçiren bu zâhidler, yılın geri kalanında tekkelerine dönerek orada yerleşik yaşamın göreceli rahatına kavuşurdu. Bu tür değişikliğe karşın toplumsal sapkınlık her zaman bir değişmez olarak kalmıştır. Yeni zâhidlik dindarlığı, daha hicrî altıncı/onikinci yüzyılda göze çarpmaya başlamışsa da tanınabilir toplumsal yığınlar biçiminde ilk açık görünüşleri yedinci/onüçüncü yüzyıl başlarındaydı. Çok yaygın iki hareket görünümünde ortaya çıktılar: soyca İranlı önderlerin, en çok da Cemâleddîn Sâvî'nin (ö. yak. 630/1232-33) önderliğinde önce Suriye ve Mısır'da boy gösteren Kalenderiye ve harekete adına veren kurucusu Kutbeddîn Haydar'ın (ö. yak. 618/1221-23) etkinliklerinin bir sonucu olarak İran'da ortaya çıkan Haydarîye. Her iki hareket de büyük bir hızla çıkış yerlerinden Hindistan ve Anadolu'ya yayıldı.

Dilenci Kalender ve Haydarî benzeri derviş grupları, daha yedinci/onüçüncü yüzyıldan önce, İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde görünmeye başlamıştı. Yenilerde fethedilmiş Anadolu ve Batı İran'daki Barak Baba müritleri, yerel olarak denetim altında tutulan, bu dinî zâhidlik dalgasının en erken ve en önemli temsilcileri idi. Sonraki iki yüzyıl süresince hâlâ etkin olan Kalender ve Haydarîlerin yanı sıra, Anadolu'da Rûm Abdâllan, Câmîler, Bektâşîler ve Şems-i Tebrîzîler, Müslüman Hindistanı'nda da Medâriler ve Celâlîler gibi daha birçok grup ortaya çıktı.

Onuncu/onaltıncı yüzyılda Osmanlı, Safevî, Özbek ve Moğolların büyük bölgesel imparatorluklarını kesin olarak kurmaları sapkın derviş gruplarının daha sıkı örgütlenmesine yol açtı. Orta Dönem sonunun gevşek toplumsal birliği, ya yeni bir tarîkata dönüştü ya da daha eski birinin içinde eridi. Osmanlı Anadolusu ve Balkanlar'da Bektâşilik önemli bir yeni tarîkat olarak çıktı, Hindistan'da ise toplumsal

saygınlığı olan tarîkatlara sızdı; bu da Çiştîlik-Kalenderliği gibi alt-tarîkatların ortaya çıkmasına yol açtı. İran'da büyük olasılıkla Haydarîlik ve Celâlîlik gibi değişik hareketlerin birleşmesiyle oluşan Hâksâr'ın oluşumunda da benzer süreçler işlemiş olmalıdır. İlk derviş gruplarının hepsi bu son döneme kadar yaşamadı; kimileri, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Câmîlerin örneğinde görüldüğü gibi toptan yok oldu.

Tarih yazımı

Yeni zühdcü hareketi oluşturan derviş grupları, değişik ölçülerde bilimsel ilgi görmüştür.[5] Kalenderler çeşitli incelemelere konu olmuşken, Haydârîler, Rûm Abdâlları ve diğerleri büyük ölçüde incelenmemiş olarak duruyor.[6] Bununla birlikte Kalenderler örneğinde bile araştırıcılar, genellikle, araştırma alanlarını belli bölge ve dönemlerle sınırlamış, grubun İslâm dünyası içindeki tarihini bir bütün olarak izlemeye girişmemiştir.

Günümüzde yeni zâhidlik üzerine kapsamlı bir inceleme yoktur.[7] Olgu, İslâm dindarlık biçimlerinin tarihsel gelişiminde ayrı bir evre olarak bile tanınmıyor. Bu çözümsel derinlik ve odak eksikliği, önceki çalışmaların sapkın zâhidliğin doğuşu ve süregelen çekiciliği üzerine doyurucu bir açıklama üretmeye yetersiz kalışında apaçık görülebilir. Gerçekten de Son Orta Dönem süresince yeni zâhidlik hareketlerinin oluşum, yayılış ve serpiliş nedenleri karanlıkta kalmıştır. Şaşacak pek bir şey yok bunda. Derviş dindarlığı, normal olarak, yeni bir dindarlık biçeminin belirtisi olarak görülmeyip bunun yerine daha kapsamlı ve görünüşte hiç değişmeyen "halk dini" kategorisi içine sokulmuştur. Burada etkili olan varsayım, mo-

5 Bu kesim, değişikliklerle şu makaleden aktarılmıştır: Ahmet T. Karamustafa, "The Antinomian Dervish as Model Saint," *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam* içinde, yay. Hassan Elboudrari, 241-60.

6 Kalenderler hakkında dikkate değer çalışmalar: Muhammad Tagi Ahmad, "Who is a Qalandar?" Journal of Indian History 33 (1953):155-70; Digby; Abdülbaki Gölpınarlı, "Kalenderiye," *TA* içinde, 21:157-61; Meier, 494-516; Ahmet Yaşar Ocak, "Kalenderîler ve Bektaşîlik," *Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan* içinde, 297-308; idem, "Quelques remaques sur Le röle des derviches kalenderis dans le mouments populaires et les activitès anarchiques aux XV^e et XVI^e siècles dans l'empire Ottoman," *Osmanlı Araştırmaları* 3 (1983): 69-80; Ocak; Tahsin Yazıcı, "Kalandar" ve "Kalandariyya," *EI* içinde, 4:472-74; Zerrînkûb, özellikle 78-92 (Haydarîler hakkında da), yeni basısı *Custucû der tasavvuf-ı İrân* içinde, özellikle 359-75. Haydarîler ve Rûm Abdâllan, Mehmed Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın bu kitapta daha sonra anılan oylumlu yapıtlarında ve Ocak'ın yukarda anılan yapıtlarında pek çok nedenle tartışılıyor (Ocak büyük ölçüde Köprülü ve Gölpınarlı'ya dayanıyor).

7 Ocak'ın çalışması eldeki en kapsamlı çalışmadır. Ocak, kitabına önsöz olarak (toplu olarak "Kalenderîlik" dediği) İslâm tarihindeki zühd eğilimlerini sekizinci/ondördüncü yüzyıla kadar anlatan uzun bir makale yazmış, kitap boyunca da sürdürdüğü geniş bir zühd tanımı var. Yeni zühdü İslâm dindarlığı tarihinde ayrı bir evre olarak görmüyor, ayrıca da ilgi alanını Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı tutuyor. Ocak'ın çalışması bana bu kitap bittikten sonra ulaştı.

dernlik öncesi İslâm tarihinde bir yanda kültürel seçkinlerin yüksek, kural belirleyen ve resmî dinleriyle diğer yanda cahil yığınların alçak, kural karşıtı ve âmiyâne dinleri arasında su geçirmez bir ayrılığın olduğu idi. Derviş dindarlığı, genellikle, halk dini alanının pek çok özelliğinin ancak bir tanesi olarak görülmüştür. Ancak halk dini, durağan ve ne idüğü belirsiz bir inanç ve âdetler karışımı olarak düşünüldüğünden tarihsel değişikliğe uğramaz görüntüsünü verir. Modernlik öncesi dönemlerin okuma-yazmasız kaba halklarının, "okur-yazar" din geleneğinin yönlendirici baskılarına karşı direnerek, inatla eski dinî bilgileri ve törensel davranışlarına sarıldıklan varsayılır. Böylece toplumsal bakımdan sapık zâhidlik, değişmez halk dini denizine atılıp kendi tarihsel özgüllüğünden soyundurularak tarihsel açıklamaya geçit vermez kılınmıştır.

Anarşist dervişlerin halk dini ve aşağı kültür alanına sürgün edilmesinin derin tarihsel nedenleri var. Ortaçağ İslâmlığının kültürel seçkinleri, dervişlere düzenli olarak toplumun ayaktakımı diye tanı koymuş; onları kolayca düzenci ve cahiller olarak küçümsemiştir. Kalender ve Haydarîler Arap Ortadoğu'sunda görünmelerinden daha on yıl geçmeden, Abdurrahmân el-Cevberî tarafından suçlular dünyasının pek çok dilenci ve dolandırıcı gruplarının çevirdiği dolapları göstermek için 619/1222 ile 629/1232 yıllan arasında yazdığı bir kitapta utanmaz şarlatanlar olarak betimlenmiştir.[8] Birkaç on yıl sonra seçkin bir bilim adamı, Nasîreddîn Tûsî, derviş "ayaktakımına" karşı etken bir düşmanca tutum takınmakta tereddüd etmiyordu. 658/1259-60 yılında bir grup Kalender Suriye'nin Harran kentinde Moğol hanı Hülâgu'nun huzuruna çıktı. Hükümdar bu kişilerin kim olduğunu öğrenmek istediğinde Nasîreddîn'in "[Bunlar] bu dünyanın fazlalıklarıdır" açıklaması, Hülâgu'ya bütün Kalenderlerin hemen idam edilmeleri buyruğu verdirtmişti.[9] Çok sofu olup Kalenderlerin din-karşıtı davranışlarını kınamak için 683/1284-85 yılında bir risale yazan Muhammed el-Hatîb, gayri müslim Moğolları Kalenderlere karşı sert tutumlarından ötürü şiddetle övüyordu.[10] Ünlü Safiyeddîn-i Erdebîlî'nin öğretmeni İbrâhîm Gîlânî (ö. 700/1301) ve Çiştî Muhammed Gîsûderâz (ö. 826/1422) gibi önemli sûfîler müritlerini Kalenderlerle ilişkiye girmemeleri için uyarıyorlardı.[11]

Dilenci dervişlerin açıkça kınanması, bütün Son Orta Dönem boyunca entelektüel yaşamın sürekli bir özelliği olarak sürüp gitmiştir. Örneğin, sapkın zühdün sözünü sakınmaz yergicisi Osmanlı Sûfisi Vâhidî (onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk

8 Cevberî, yapr. 17b-18a. El-Cevberî'nin Kalender ve Haydarîler hakkında dedikleri aşağıda 5. bölümde anlatılıyor.

9 Belgelerin tamamı için bakınız, 5. bölüm, 3. not.

10 Hatîb, 531-64 (Farsça metin 553-64 sayfalarda); Moğollara övgü 53b yaprakta.

11 Bakınız 5. bölüm, 24 ve 25. notlar.

yarısı) dervişleri doğal olarak cahil olup her şeye kolayca inanan halkın dinî duyarlılıklarını sömüren utanmaz ikiyüzlüler ve sahtekârlar olarak bir yana fırlatıp atarken çok şiddetliydi. Vahidî onları içten herhangi bir dinî duygudan bütünüyle yoksun sahte sûfî, bu bakımdan da kesin olarak kâfirlerden daha kötü olmakla suçluyordu:

> Kâfir îmâna gelür gelmez ışık [sapık derviş]
> Kâfirde var kabiliyet, bunda yok
> Bu recadan çıktı, o havf içredir
> Bunun üzre el-hak anın fazlı çok.[12]

Vahidî'nin çağdaşı Tezkire-i Şu'arâ yazarı Lâtifî (ö. 990/1582) şeytanın dostları diye aşağıladığı sapkın dervişler için aynı duygulan besliyordu.[13] İlginç olanı, rezalet nedeni dervişler ve yandaşlarına karşı hemen hemen aynı yaklaşım, bu okumuş Osmanlı beyefendilerinin Avrupalı denklerinde de bulunuyor. Seçkinlerin yeni zühd görüşünü belirleyen özel varsayımlar dizisi onbeşinci yüzyıl sonları ile onaltıncı yüzyıl başlarında Osmanlı toplumunun bilgili ve uyanık bir gözlemcisi Giovan Antonio Menavino'nun aşağıdaki renkli öyküsünde bütün olarak sergileniyor:

> Koyun postuna sarılı *torlaklar* [siz Kalenderler diye okuyun] bunun dışında çıplaktır, serpuşları yoktur.[14] Başları iyice kazılı olup soğuğa karşı yağlanmıştır. Şakaklarını, terden zarar görmesin diye eski bir bez parçasıyla yakarlar. Okuma-yazmaları olmayıp adama yakışır hiçbir şey yapamadıklarından yalnız sadakayla geçinip hayvan gibi yaşarlar. Bu yüzden kentlerde meyhaneler ve aşhaneler dolaylarında bulunurlar. Kent dışında dolaşırken iyi giyimli bir kişiyle karşılaşırlarsa çırılçıplak soyarak onu da kendilerinden biri yapmaya çalışırlar. Avrupa'daki Çingeneler gibi, özellikle hizmetlerinin karşılığında onlara ekmek, yumurta ve peynir, başka yiyecekler veren kadınlara falcılık yaparlar. Genellikle, aralarında çok saydıkları ve Tanrı gibi taptıkları yaşlı bir adam olur. Bir kente girdiklerinde kentin en güzel evinin çevresinde toplanır ve bir kendinden geçme bunalımından sonra kentin başına büyük bir kötülük geleceği kehanetini yapan bu adamın sözlerini büyük bir alçakgönüllülükle dinlerler. Sonra, müritleri aracılık yaparak yaklaşan felâ-

12 Vâhidî, yapr. 52a-52b.

13 Lâtifî, 110 (şair Temennâyî'nin yaşamöyküsü).

14 *Torlak* "tüysüz, parlak oğlan" sözcüğü üstüne bakınız: Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 546, 2. sütun; ve Ettore Rossi, "'Torlak' kelimesine dair," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* (1955): 9-10.

> keti önlemesi için ona yalvarırlar. İhtiyar, müritlerinin ricasını kabul eder ama bunu başlangıçta bir isteksizlik gösterisi olmadan yapmaz ve kenti kendisini bekleyen yakın tehlikeden esirgemesini isteyerek Tanrı'ya dua eder. Eskiliğinden ötürü saygın olan bu oyun, onlara cahil ve safdil halkın büyük miktarlarda sadaka vermesini sağlar. *Torlaklar*... hintkeneviri çiğner ve yerde uyurlar; vahşi hayvanlar gibi açıkça livata da yaparlar.[15]

Bu parça bizi yabancı ama yine de tanıdık "halk dini" alanına götürüyor. Menavino'nun ayrıntılı Kalenderler tablosu, cahil ve safdil yığınlar ve gene bir o kadar cahil olup yığınların taptığı tamamen sahtekâr yalancı veli grupları ile dolu karanlık ve bir ölçüde cehennemlik bir manzara üzerine çizilmiş. Sahtekâr veliler, tümden aptal değillerse, basit halkın dinî duyarlılıklarını sömürüp onlardan maddî yararlar çıkarıyorlar. Velilerden basit halka bereket ve şefkat akışının bu tersyüz edilişine, manzarayı tuhaf ve nerdeyse hayvanî kılan özellikler eklenmesiyle, halk dinî okuyucudan iyice uzaklaştırılıyor. Sonraki benzeşleri Menavino'yu bunların hepsinde, yakından izlemiştir. Bunların dervişlere karşı genel tutumları ondokuzuncu yüzyıl Mısır'nın bilgin gözlemcisi E.W. Lane'in aşağıdaki tümcelerinde özetlenmiştir:

> Bu sayfaların konusu olanlar kadar cahil bir halkın kafasında böyle hayallerin [yani *cin* inancı] olması mantıken bizi şaşırtamaz. Ancak Mısırlılar yalnız hayali varlıklara saygı göstermiyorlar: bunu kendi türlerinden belli bireylere de yapıyorlar, çoğu kez de bu tür saygıyı en az hakedenlere... Mısır'ın ünlü velilerinin çoğu, ya deli ya aptal ya da sahtekâr.[16]

Ortaçağ İslâm ve Hıristiyanlık dünyalarının "aydın" kültürel seçkinlerinin gözünde kural karşıtı derviş, kaba yığınların dininin en üstün sembolüydü. Bu özgül varsayımlar dizisi ve onun göstergesi olduğu belli bir din ve kültür anlayışının ortaçağlardan beri etkisini sürdürmesi; içinde İslâm dini tarihi hakkındaki araştırmaların yönetildiği tarihçilik söylemine hâlâ bunların biçim veriyor olması dikkate değerdir. Halk dini tartışmasını yeniden tarih araştırmaları gündemine getiren çığır açıcı bir makalede Mehmed Fuad Köprülü (ö. 1966) sapık dervişler üzerine aşağıdaki sözleri yazıyordu:

15 Menavino, 79-82; Almanca çeviri, 36b-37b. Menavino, Osmanlı sultanları II. Bâyezîd (hük. 886-918/1481-1512) ve I. Selîm'in (hük. 918-26/1512-20) saltanatları sırasında birkaç yıl İstanbul'da kalmıştı.

16 Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 234. Lane 1825'ten 1828'e ve 1833'ten 1835'e kadar Kahire'de oturmuştur.

> Bu adamların genellikle alt sınıflardan geldiğini ve birtakım çok ince tasavvufi gözlem ve yaşantıları [anlamaya] kabiliyetli olmadıklarını göz önünde tutarsak hazmedilmemiş "panteistik" inançlarının onları doğal olarak hulûl, tenasüh, en sonunda da "antinomianism" gibi inançlara götüreceği çok iyi ortaya çıkar. Genel bir ilke olarak, ancak [yüksek derecede] felsefi bir yeteneği olanlar ve mistik yaşantıya açık olanlarca sindirilebilen inançlar zayıf akıllı insanlar arasında her zaman bu tür sonuçlar doğurur.[17]

Günümüze daha yakın bir zamanda Fazlu'r-Rahman (ö. 1989) halk dinini kınarken Köprülü'den bile daha şiddetliydi. Yedi/onüç ve sekiz/ondördüncü yüzyıllara gönderme yaparak şöyle yazmıştır:

> Bu halk dinî olgusu, tasavvufun gerçek idealinin yerine bütünüyle geçmedi ise de Sûfîliğin görünüşünü çok köklü olarak değiştirmiştir. İslâm toplumu, pratik amaçlar bakımından bir ruh göçü geçirdi. Moral bir özdenetim ve yükselme yöntemi ve gerçek ruhsal aydınlanma olmak yerine Tasavvuf, şimdi, gerçek bir ruhsal hokkabazlığa dönüşmüş, öğreti düzeyinde de yarı-sanrık bir teosofiye dönüştürülmekteydi... Bu, pek çok Sufi Şeyhinin manevi demagojisiyle birleşince, önemli bir biçimi de şarlatanlık olan her türlü azgınlığa yol açıyordu. Sûfîliğin en parlak zamanlarında Muhammed'in dinini dengesiz meczûblar... asalak dilenciler ilan ediyordu. İslâm ruhsal suçluların eline kalmıştı.[18]

Bilim adamlarının "zayıf akıllı" yığınların kültürüne ve "asalak... ruhsal suçluların" âdetlerine gerçek bir ilgi duymamalarında şaşacak pek bir şey yok. Köprülü'nün kendisinin Kalenderler üzerine olan çalışmasını, pek çok yayınında yakında çıkacağını söylediği halde, hiçbir zaman yayımlamaması anlamlı. "Halk yığını", yüksek dinin ince ve arı inançlarının bozulmuş ve kirlenmiş türleri için bir ambardan başka bir şey olmadığından doğrudan doğruya özgün kaynakları ortaya çıkarmak, "aşağı dini" ise kendi yerine, "halk yığınının kucağına" göndermek, açıkçası, daha bir anlamlı oluyordu.

Bu "iki katmanlı" din modelinden yana ciddi güçlükler var. Yüksek, kural koyucu dinle aşağı ve kuraldışı din arasında birleştirilmez bir ayrılık varsayımı, sapık derviş gruplarının gerçek doğasını ve Moğol istilâları sonucunda ortaya çıkışları sürecini açıklamaktan çok karartmaya yarar. Başka bağlamlarda açıklayıcı bir

17 Köprülü 1, 299-300 (son tümce 300. sayfa 1, nottan). Karş. İngilizce çeviri: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, çev. ve ed. Gary Leiser, 12-13 ve n. 41 (70).

18 Fazlu'r-Rahman, *Islam*, 153.

maksada yardım edebilirken, Son Orta Dönem derviş grupları örneğinde her şeyi içeren bir halk dini ya da aşağı din türü yaratılması, araştırcıyı ancak şaşırtır. Böyle bir hareket, bu özel derviş dindarlığı biçimini ayırıcı özelliklerinden soyundurur ve bin-yılcılık ve kurtarıcılık gibi öteki dinî eğilimlerin "popüler" çeşitlerinden özde ayrı olmadığını ima ederek onu çözümlemeye karşı bağışıklı kılar. Bu ideolojik ve sosyolojik olarak birbirinden ayrı dinî davranışlar, böylece, tahmini bir "popülarite" ortak paydasına indirgenir.[19]

Ancak bu çalışmada ele alınan sapık derviş gruplarının ayrıntılı tarihsel incelenmesi, iki katmanlı din modelinin yeni zühde uygulanmasını ciddi olarak sorgulayan sonuçlar veriyor. Böylesi yakından bir inceleme, söz konusu hareketlerin bin yılcılık, kurtarıcılık ve ermiş tapınması gibi öteki sözde halk dini olgularından köklü olarak ayrılan apayrı bir olgu oluşturduklarını gösteriyor. Derviş dindarlığı, ürkütücü toplumsal davranış üzerine acımasız vurgusu ve toplumsal uyarlığı açıkça küçümsemesiyle bütün öteki İslâm dindarlık biçimlerinden ayrılıyordu. Daha da anlamlı olarak, toplumsal köken bakımından da çekicilik bakımından da "alt" toplumsal katmanlarla sınırlı değildi. Derviş gruplarının toplumsal bileşimini saptamak kolay değil, ancak söz konusu hareketlerin üyelerinin okur-yazar olmayanla cahillerden oluşması gerektiğini ileri süren genel görüşün tersine bu hareketlerin pek sık olarak orta ve yüksek toplumsal katmanlardan üye aldıklarını saptamak için yeterli kanıt kesinlikle var. Toplumsal olarak sapkın zâhidlik yolu, ortaçağ İslâm toplumunun çeşitli katmanlarından kişi devşirmeye yetecek denli çekiciydi. Bu bağlamda en çarpıcı olan, sözün en geniş anlamıyla okumuşlardan oluşan kültürel seçkinler sınıfının kimi üyelerini, ya geçici ya da sürekli olarak, dervişlik davasına kaptırdıkları gerçeğidir. Üyeleri arasında şair, bilgin ve belli bir yetenekte yazarların varlığına bakarak karar vermek gerekirse anarşist dervişler, her zaman, kendilerini küçük görenlerin söylediği gibi okuma-yazmasız bir kalabalık değildi. Tersine, toplumsal bakımdan sapkın zâhidliğin, pek çok Müslüman entelektüelinin gönlü ve beyni için güçlü bir çekiciliği vardı.

19 "İki katmanlı din modeli" üstüne eleştirmeli bir tartışma için bakınız: Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, 12-22. Din incelemelerinde halk dinî kavramının kullanılması hakkında kapsamlı bir çalışma için bakınız: Catherine Bell, "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion,'" *History of Religions* 29 (1989): 35-57. Ernest Gellner, "Flux and Reflux in the Faith of Men," *Muslim Society* içinde, 1-85, David Hume'in düşüncesinde bulunduğu biçimiyle iki katmanlı din modelinin psikolojik ön-yargısını düzeltmek için ilginç bir çaba gösteriyor, ancak Gellner'in kendi açıklayıcı modeli de, tuhaf ama, tarihsel değil. İslâm dindarlığının iki katmanlı modele ("tektanrıcılık içindeki çoktanrıcı gereksinimler") dayanan geleneksel bir tutumla ele alınışı için bakınız: Ignaz Goldziher, "Veneration of Saints in Islam," *Muslim Studies* içinde, ed S.M. Stern, çev. C.R. Barber ve S.M. Stern, 2:255-341. Ortaçağ İslâm bağlamında iki katmanlı kültür modelinin yeni bir değerlendirilişi için bakınız: Boaz Shoshan, "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam," *SA* 73 (1991): 67-107.

Ayrıca, derviş dindarlığı doğal olarak, tarihsel olarak belli bir toplumsal ve kültürel bağlamda gelişmiş ayrı bir dinî olguydu. Yedinci/onüçüncü ve sekizinci/ondördüncü yüzyıllarda birdenbire boy göstermesi ve hızla yayılması, kuşkusuz, bir açıklama gerektiriyor. Böyle bir açıklayıcı çözümleme yaratmakta başarısızlık göstermekle kalmayıp bunun için duyulan apaçık ihtiyacı, halk dininin tarihsel bir boyutunun olduğunu inkâr ederek karartması, iki katmanlı din modelinin yöntemsel yoksulluğunun bir ölçüsüdür. Anlaşılacağı üzere, kaba halka zaman işlemez. İkiye bölük bir İslâm dini fikrine dayanmak, böylece "gayri İslâmî inanç ve âdetlerin İslâmî örtü altında yaşaması" türünden dışsal açıklamaların ağırlık kazanmasına yol açıyor. Gerçekten de Orta Dönem süresinde halk dini âdetlerinin yaygınlığı, genellikle zamanın saygınlaştırdığı "yaşamda kalma ya da kalıntı" kuramına başvurularak açıklanmıştır, açıklanmışsa tabii. Bu düşünceye göre halk İslâmı, İlk Orta Dönem'de Yakındoğu'da okur-yazar olmayan halk yığınlarının büyük sayılarda İslâma geçmesiyle oluşmuştu. Bu yaygın ihtida sürecinin bir sonucu olarak, "başlangıçta politik ve kentli seçkinlerin dini olan İslâm, Ortadoğu halklarının çoğunun dinî ve toplumsal kimliği oldu."[20] Bu süreç, Yakındoğu dışında, Orta Asya'da (İran ve Anadolu'da da) göçebe Türklerin, Hindistan'da aşağı kasttan Hinduların ve Berberlerle Afrika'nın kara halklarının İslâma geçişiyle Son Orta Döneme dek sürdü. Yüksek yazınsal geleneklerle güçbelâ temasta olan bu yığınların isteksiz çoğu durumlarda da ancak adca İslâmlaşmaları İslâma gayri İslâmî, özellikle de Şamancıl ve tincil, inanç ve kılgılarının girmesine yol açtı biçiminde sürüyor sav. Bunun ardından gelen "halk kültürünün" canlanması, Moğol istilâlarının yıkıcı dalgası sonucu İslâm yüksek kültürünün zaafa uğramasıyla birleşince, İslâm dünyasının bağrında genel olarak ermiş saygısının özel olarak da sapkın mistik hareketlerin çıkıp hızla yayılmasını olanaklı kılmıştı.[21]

Gayri İslâmî kalıntılar kuramı, toplumsal anlamda sapkın zâhidliğe uygulandığında, ortaçağ İslâm dünyasında yeni zâhidliğin ortaya çıkışını eksik İslâmlaşmış kültürel çevrelerde gayri İslâmî ilkel inanç örneklerinin devamı olarak anlamak gerektiğini akla getirecektir. Ancak sapkın zühdü yalnızca bir İslâm-öncesi inanç ve töreler kalıntısı olarak görmek yanıltıcı olur. Burada söz konusu bütün kültür alanlarında İslâm-öncesi ve İslâmî dinî inanç ve töreler arasında önemli ölçüde bir süreklilik olmadığını söylemek istemiyoruz. Derviş dindarlığının, özellikle

20 Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, 162.

21 İkincil çalışmalarda bu konuda iyi geliştirilmiş görüşlere pek rastlanmaz. Burada sunulduğu biçimiyle tartışma genel mahiyetteki bilimsel anlatılarda bulunan ipuçları ve zımnî varsayımların yeni bir yorumundan ibarettir. Böyle bir yola başvurmak zorunda kalmamız halk dinî kavramının gayrî tarihiliğinin iyi bir göstergesidir. Bakınız, örneğin, Rahman, Islam, 153-56.

giyim ve derviş değneği ya da aşık kemiği ve azı dişi gibi donanım bakımından, pek çok ögesinin kökenleri pekâlâ İslâm-öncesi ya da çağdaş gayrî İslâmi çevrelerde olabilir.[22] Yine de, gözle görünür bir İslâm dindarlığı biçemine dönüşleri İslâm toplumlarının içindeki toplumsal hareketlerin bir sonucu olarak olmuştur. "Kalıntı" da "iz" de olmayıp bu başlangıçtaki dış inanç ve töreler yeni bir İslâmî bireşimin yapı taşları olmuştur. Onun için, bu İslâm dindarlığı biçeminin doğuş ve kök salışının açıklanması, İslâm toplumları içinde bulunmalı, dışında değil.

22 Özellikle Orta Asya Şamanizmi ile Güney Asya Hindu ve Budist zâhidlikleri bakımından kalıntı ve etki sorunu hakkında bakınız, örneğin, Mehmed Fuad Köprülü, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*; Emel Esin, "'Eren': Les dervîs hétérodoxes turcs d'Asie centrale et le peintre surnommé 'Siyâh-Kalam,'" *Turcica* 17 (1985): 7-41; ve Digby, 66. Görünüş bakımından sapkın dervişlere o kadar benzeyen Saivite Kâpâlika zâhidlerinin aşağıdaki betimlemeleri kalıntı ya da etki kuramının niçin o denli çekici olabildiğini çok güzel gösteriyor: "Bedenlerine kül sürülmüş, kemik ya da kafatasından süsler takınmış ve hayvan derisi kuşak kuşanmış bir hâlde keçeleşmiş lüleli saçlarıyla kafatasından bir dilenci çanağı ile dolaşıyorlar. Kimileyin bir sopanın ucuna takılı bir kafatasından ibaret özel bir değnek taşırlar" (David N. Lorenzon, "Saivism: Kâpâlikas," *The Encyclopedia of Religion* içinde, 13:19). Ancak fiziksel görünüm bakımından benzerlik, inanç ve âdet bakımından benzerlik gerektirmez: Kâpâlikalara daha yakından bir bakış onları Müslüman dervişlerine benzetmenin zorluklarını açığa çıkarıyor. Bakınız: David N. Lorenzen, *The Kâpâlikas and Kâlâmukhas: Two lost Saivite Sects*.

İkinci Bölüm

TOPLUMSAL SAPKINLIK YOLUYLA ZÂHİDLİK

Derviş dindarlığı "kaba ve çirkin bir toplumsal sapkınlıkla toplumun reddi" olarak betimlenebilir. Bu dindarlık biçemi, toplumun açıkça sapkın toplumsal davranışla dışa vurulan toptan ve etkin reddine dayanıyordu. Anarşist dervişe göre dinsel kurtuluş, toplumsal yaşam insanlığı kaçınılmaz olarak Tanrı'dan uzaklaştırdığı için, toplum kuralları içinde güdülen bir yaşamla uyuşamaz idi. Kurtuluş, ancak insan kültürünün etkin, açık ve toptan reddiyle bulunabilirdi ve sapkın derviş, bir yalnızlık yaşamı gütmek için vahşi doğaya çekilmiyor, tersine amansız toplum karşıtı etkinliğiyle toplumun Tanrıya ulaşma başarısızlığını ayıltıcı bir biçimde eleştirmek amacında olduğu için kendisine toplumun kalbinde "toplumsal bir vahşilik" yaratıyordu. "Ana anlatı"nın bir bölümü olmaktan sakınan derviş, içinde toplum hakkındaki gürültülü açıklamalarını çok göze çarpacak bir biçimde yaptığı yuvasını büyük bir özenle bu anlatının kıyılarında kurmuştur.

Dolayısıyla yeni zühdü, toplumun reddi üzerine kurulu bir hareket olarak betimlemek doğru olacaktır. Dervişler kendilerini toplumsal düzene plânlı bir direniş yoluyla tanımlıyorlardı. Var olan toplumsal düzenin yerine onun rakibi olan bir başkasını koymayı amaçlamıyor, toplumu düzeltmek de istemiyor, yalnızca bütün kültürel kural ve yapıları inkâr ediyorlardı. Zühdün olumsuz, tepkisel doğası kendinî derviş dindarlığının ayırıcı özelliğine dönüşmüş olan açık bir toplumsal sapkınlık biçiminde gösteriyordu. Dervişler, anarşist gündemlerini uygulamaya koymak için çeşitli sapkın âdetler edinmişti. Bunlar, zâhidlik ve kural karşıtlığı olarak iki genel sınıf altında toplanabilir.

Zâhidlik

Toplumsal sapkınlık, şiddetli ve sürekli bir zâhidlik biçiminde sergileniyordu. İstisnasız hepsi Orta Dönem İslâm toplumlarının temel kurumlarını inkâr eden zâhidlik uygulamalarına yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, bekârlık ve kendine işkence olarak tanı konulabilir.

Bütün mal-mülkün özgür istençle reddi, derviş dindarlığının belki de en göze çarpan özelliğiydi. (Arapça karşılığı *fakîr* olan)[1] *derviş* sözünün Farsçada "yoksul" ya da "çıgan" olduğu herkesçe bilinir. Zâhid dervişler mutlak çıganlık içre yaşarlardı, mal-mülkleri de en aza indirilmişti. Her derviş grubunun ayırtkan donanımları aşağıdakilerin bir ya da daha çoğunu içerirdi: yün ya da keçe giysi ya da hayvan gönü, özel başlık, dilenci kâsesi (keşkûl-i fukara), torba, kaşık, değnek, kuşak, zil, balta, lamba ya da mum, ustura, iğne, çakmak taşı ve müzik aletleri (genellikle def, davul ve kaval). Kurucu pîrlerin kendileri, bu en az sayıdaki malları bile reddederek, saltık yoksulluk uygulamış görünüyor. Örneğin Cemâleddîn Sâvî, Kutbeddîn Haydar ve Otman Baba'nın dervişlikleri süresince uzun dönemler hiç giysi giymedikleri biliniyor.[2] Uygulamada gerçekleşen gönüllü yoksulluk, derviş ideolojisinin açıkça dile getirilmiş bir bölümü de idi. Özenle geliştirilmiş bir yoksulluk söylemleri olan Kalenderler, savlarını, yoksulluğu her iki dünyaya yeğ tuttuğunu savladıkları, Hz. Muhammed'in örneğine dayandırıyordu.[3] Rûm Abdâlları ise Cennetten atıldığında nerdeyse çırılçıplak olan ve hiçbir şeyi olmayan Hz. Âdem'in izinden gittiklerini söylüyorlardı.[4]

Mal iyeliğine karşı kurala, kazançlı işe karşı buyruk eşlik ediyordu. Zâhid dervişler toplumun ekonomik olarak yeniden üretimine katılmayı açıkça reddediyorlardı. Bu, en açık olarak kurucu pirlerin yaşamında görülüyor: Cemâleddîn Sâvî, Kutbeddîn Haydar ve Otman Baba, hepsi, geçimleri için doğaya yönelmiş ve başkalarının mallarıyla fiziki temastan bile özenle kaçınmış, her tür sadakayı kesin olarak reddetmişlerdir. Malı özellikle parayı, çoğu kez, "bok"a benzeten ve bütün sadaka önerilerine şiddetle tepki gösteren Otman Baba'da bu sadaka kabul etme isteksizliği, nerdeyse psikolojik bir iticilik olmaya kadar gidiyordu.

1 Dihhudâ, "Derviş." Duncan Black Macdonald, "Darwîsh," *EI* içinde, 2:164-5, ilginç bir yanı yok. Arapça *fakîr* sözcüğü hakkında bakınız Khaliq Ahmad Nizami, "Fakîr," *EI* içinde, 2:757-78.

2 Burada anılan zühd ustalarının üçü de şimdiki tartışmada yararlanılan bilgilerin belgelerinin gereğince verildiği 4. bölümde kaynaklanyla birlikte ayrıntılı olarak tartışılıyor.

3 Bir Kalender tarafından 748/1347-48 yılında yazılan Cemâleddîn'in menkabevî yaşamöyküsü bu konuda çok açık; bakınız Fârisî; bu yapıtta yoksulluk konusuna göndermelerin sayfalan, 5. bölümde 8. notta verilmiştir.

4 Vâhidî, yapr.43a.

Bununla birlikte zâhid dervişlerin çoğunluğu için kazançlı işe hor bakmak, özellikle yiyecek bakımından başkalarının cömertliğine sürekli bağımlılık demekti. Kimileyin oldukça düzenli olan dilencilik ve sadaka-alımı, kural oldu. Bilgi yokluğu nedeniyle çeşitli grupların dilencilik karşısında tutumlarının evrimini izlemek olanaklı değil, gene de hediye ve bağış kabul etmekte başlangıçta rahatsızlık duyguları vardıysa da hiç olmazsa kimi Kalender ve Abdâllar bunları yavaş yavaş bir yana atmış görünüyor. Bu öz olarak sıkı kuralların gevşekleşmesi, en çok, dikkatle yönetilen ekonomik artıklığa bağlı ve politik denetim altındaki gerçek kurumlar olan Kalender ve Abdâl tekkelerinin ortaya çıkışlarında göze çarpıyordu. Ancak böyle durumlarda bile dilenmenin etkinliği ve gerekliliğine inanç hiçbir zaman bırakılmamış, Eskişehir'de Seyyid Gazî tekkesindeki gibi, kış aylarında tekke gelirinden geçinmek, yılın geri kalanında da dilenmek gibi ikisi ortası uzlaşmacı çözümler bulunmuştur.

Evsiz-barksız dolaşmak bütün zâhid dervişlerin paylaştığı başka bir özellikti. Gönüllü yoksulluk ve dilencilik, kolayca yerleşik yaşamın bırakılmasına yol açıyordu. Gezgincilik, örnek zâhidlerin mesleklerinde önemli bir rol oynamadığında bile durum buydu. Cemâleddîn, aşın zühde bel bağlamadan önce gezmeye yönelik bir eğilim göstermesine karşın, daha sonra mezarlıklarda yalnızlığı gezmeye yeğ tutmaya başlamıştır. Gene bunun gibi, Kutbeddîn Haydar bütün erişkin yaşamını Kuzeydoğu İran'ın küçük Zâve kasabasında geçirmişe benziyor. Gene de bunların örnekleri, yandaşlarını gezginci bir yaşam benimsemekten alıkoymuyordu. Abdâlların örneğinde ise tam da tersine, pîrin kendisi Otman Baba evsiz yurtsuz bir gezginci idi. Bütün durumlarda dilenmek gibi gezgincilik de, saltık yoksulluğun son kanıtı ve en iyi denetçisi işlevini görüyordu. (Kutbeddîn gibi) ıssızlıkta ya da (Cemâleddîn gibi) "ölüler kentinde" yaşamda kalabilen korkunç ustalar dışında gerçekten yoksul olanlar, yoksulluk ilkesinden ödün vermeden yerleşik bir yaşam sürememişlerdir. Kaçınılmaz olarak başkalarının cömertliğine bakan, gene de belli bir zaman boyunca tek bir geçim kaynağına güvenmeye karşı sakınık olan gönüllü yoksul, tek tutarlı çözüm olarak, doğal olarak evsiz barksız gezginciliğe yöneliyordu.

Derviş yollarından herhangi birine bağlanmanın evliliğin reddini ve tek yaşamanın kabulünü gerektirdiği her türlü kuşkunun ötesindedir. Cinsel yeniden üretimin reddine verilen önem Kalender ve Haydarî örneklerinde çok kesindir. Cemâleddîn ile Kutbeddîn'in ikisi de cinsel etkinliği kutsal olana tam bağlılık için açıkça ağır bir tehdit olarak görüyordu. Kimi söylentilere göre Cemâleddîn Kalenderî yoluna girmesini, hiç olmazsa kısmen, göründüğü kadarıyla *Kur'ân*'daki Yusuf örneğine uyarak temiz kalma çabasına borçluydu.[5] Kutbeddîn'e gelince, müritleri-

5 *Kur'ân*'ın 12. suresi Yûsuf hakkındadır. Cemâleddîn'in seksten kaçmasının yanında Mısır'da ilk Hıristiyan zâhidliğinde olduğu gibi kadın nefreti olup olmadığını söylemek olanaksız; bakınız Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 241-58.

nin üreme organlarına demir halkalar takma âdeti, olası göründüğü gibi pirlerinin örneğine uyarak oluşturulmuşsa, cinsel güçleri nedeniyle o da bir o kadar kaygılı olmuş olsa gerek. Kutbeddîn Haydar'ın uzun süreler soğuk suyla yıkanma alışkanlığı, başka şeylerin yanı sıra pekalâ bir cinsel güdü bastırma yöntemi de olabilir.[6] Buna benzer yiğitliklerden, zâhid dervişlerin ortak özelliği olarak söz edilmiyorsa da yalnız-yaşamak, bir mutlak yoksulluk sonucu olmakla, onlarda kural olarak kaldı.

Bedene işkence yapmak zâhid bir dervişin yaşamının sürekli bir özelliği idi. Bütün dervişler, en azından yerleşik yaşamın düzenli beslenme, barınak ve giyim gibi kolaylıklarını reddederek kendilerini sürekli olarak korunaksız bırakıyordu. Bütün beden kıllarını traş etmek, demir zincir, halka, tasma, bilezik ve halhallar takmak ve kendi kendini yaralamak gibi ek acıtıcı uygulamalar, bu temel çaresizlik durumunu daha da şiddetli kılıyordu. Bu kendi isteklerine gem vurma eylemleri, büyük bir olasılıkla, dervişlerce kendi kendilerine verdikleri bir acı olarak değil de gerçek biyolojik ölümden önceki gönüllü ölümün doğal sonucu ve doğrulanması olarak algılanıyordu. Tanrıya tam bağlılık, dünyadaki varlığa, hem fiziksel hem de entelektüel olarak tam bir ilgisizlik gerektiriyordu. Fiziksel ölüme eylemli olarak çağrı çıkarmak derviş dindarlığının ortak bir öğesiydi.

Müritlerince kurucu pirler olarak saygı gören zâhid uzlarının meslekleriyle ilgili kaynaklarda -suskunluk, yalnızlık, uyumamak ve yememek gibi- birkaç başka zâhidlik âdeti görülüyor, ancak bu ek öz-disiplin yöntemlerinin derviş gruplarınca ne ölçüde kullanıldığını bilmek olanaksız. Tersine kanıt yokluğunda, yalnızca hiçbir zaman tamamen bırakılmadığını çıkarsayabiliriz.

Mal mülk, kazançlı iş, toplumsal konum, cinsel yeniden üretim ve beden sağlığının reddi olarak tanımlanan derviş zâhidliği, ortaçağ İslâm dünyası kurulu toplumsal yaşamıyla ciddi olarak çatışıyordu. Bununla birlikte zâhidlik, özünde toplumsal sapkınlıkla eşdeğer değildi. Ancak önemsiz bir azınlıkça uygulanan toplumdan şiddetli zâhidce kaçış seçeneği, kültürel seçkinler de içinde olmak üzere, birçok Müslümanca kolayca taşınabilir, hatta bağışlanabilirdi. Ne de olsa zâhidlik, Son Orta Dönemden birkaç yüzyıl önce Sûfî dindarlığının çok göze çarpan ve sevilen bir öğesi idi.[7] Ölçülü ve sürekli zühd bütün Sûfîler için bir kural olarak salık veriliyordu, aşırı türleri ise Tasavvuf yolunda geçici manevi disiplin tedbirleri olarak kullanılıyordu. Sürekli olarak sert zâhidlik için bile, tanrısal çekim (*cezbe*) öğretisine başvurularak uygun yer bulunabiliyordu; bu öğretiye göre Sûfî'nin top-

6 Karşl. Giles Constable, *Attitudes toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*, 11.

7 Zâhidliğin Yüksek Hilâfet Dönemi'nde (yak. 692-945 İ.S.) Sûfizm tarafından evcilleştirilmesi aşağıda 3. bölümde tartışılmıştır.

lumdan Tanrıya doğru çekildiğine inanılır, bu çekilişin toplumsal sonuçlarına bakılmazdı. Tanrısal olarak çekilenler (*meczûblar*), Tanrının lütfu ve istenci ile zâhidliğin aşırı türlerini, dinî hukukun (*şerî'at*) karanlık alanlarında işlemek demek olsa bile yaşama geçirebilirdi.[8]

Ancak derviş dindarlığı, kendi özü olarak, uzlaşmaz bir toplum reddi taşıyor. İsyancı derviş için zâhidlik, gerçek dindarlığa toplumsal yaşamın koyduğu bukağıları kırma savaşımında kaçınılmaz ise de, ancak bir aletti. İnsan etkileşiminin dinî tehlikeleri, toplumdan zâhidce bir kaçışla önlenemezdi. Derviş, toplumsal konumunu bir yalnızın yaşamını yaşamak için bırakmıyordu. Onu toplumsal geçmişinden ancak doğrudan doğruya insan toplumunu amaç almış etkin bir yokçuluk koparabilir ve kurtuluşa yaklaştırabilirdi. Dinsel savaşımının başarı şansı, ancak zâhidliğini manevi gücünü işbaşında sınamasını sağlayacak anarşist eylemlerle birleştirirse vardı. Dolayısıyla derviş dindarlığının öteki yüzü, uzlaşmaz bir kural-karşıtçılığıdır.

Kural-Karşıtçılık

Sapkın dervişler, görünüş ve davranış bakımından baştan sona kural-karşıtı idi. Bütün toplumsal kurallan aynı rahatlık ve kaygısızlıkla yıkıyor bile bile âdet olmayan ve toplumsal olarak eşikteki âdetlere kucak açıyorlardı.

Yeni zühdün belki de en güçlü kural karşıtı yüzü, kuşkusuz en çok konuşulanı ve yerileni, farz olan İslâmî âyinlere karşı açık ilgisizlikti. Çeşitli grupların çeşitli zamanlarda farz olan ibadetlerini ne ölçüde serdiklerini kestirmek olanaksız. Gene de sapkın dervişlerin namaz kılmadıklan, oruç da tutmadıklan üzerine, ister düşman isterse dost olsun birçok kaynakta bulunan söylentilerin doğruluğundan kuşkulanmak için pek bir neden yok. Bu bağlamda, dost metinlerin bu konudaki suskunluğu özellikle anlamlı. Örneğin Cemâleddîn'in *Menâkib*'inde namaza ancak iki rastgele gönderme var, bu bakımdan Otman Baba'nın *Velâyetnâme*'si ancak birazcık daha iyi.[9] Barak Baba'nın müritlerinin dinî farzlan yerine getirmeleri için değnekle kırk değnek vuruşu gerektiğinin söylentisi ise dervişlere bu işleri yaptırmanın güçlüğünü gösteriyor.[10] Üstelik hiç olmazsa kimi gruplar, özellikle

8 Richard Gramlich, "Madjdhûb," *EI* içinde, 5:1029; Michael W. Dols, Majnûn: *The Madman in Medieval Islamic Society*, ed. Diana E. Immisch, 388-410.

9 Fârisî, Yazıcı'nın edisyonu, 33, 3. satır (Cemâleddîn ve Celâl Derguzînî), 71, 17. satır Muhammed Belhî); Zerrînkûb'un edisyonu, sırayla 708 ve 1389. dizeler; Abdâl, namaza birkaç gönderme, örneğin yapr. 54a.

10 Algar, "Barâq Bâbâ", 754.

namazı basit kalıplaşmış deyişlerle değiş tokuş etmiş görünüyor. Kendi aralarında "Allahu Ekber" (*tekbîr*) kalıbının söylenmesinin açıkça bir ibadet işlevi günlük namazların yerine geçmiş olabileceği Kalender ve Rûm Abdâllarında durum böyleydi.[11] Dervişlerin günlük namazı ve orucu umursamazlıkları, muhtemelen zekât ve hac gibi dinî görevlere de uzanıyordu. Birincisi malsız-mülksüz dervişlere farz değildi, başıboş dervişlerin Mekke'ye doğru yollandıkları üstüne bir söylenti olmaması ise haccın zâhidlik gündeminde olmadığını akla getiriyor.

Dervişler, dinî farzları yerine getirmemenin yanı sıra, açıkça rezil ve topluma karşı âdetler edinerek şerî'at'e, her zaman harfiyen değilse de ruhen, daha da karşı geliyorlardı. Bunların en önemlisi, çok göze çarpan doğası dolayısıyla tuhaf bir genel görünüş yeğlemeleri idi. Dervişlerin bütün saç düzeni, kıyafet ve takımları tiksindirici bir biçimde tuhaftı. Dış görünümün şaşmaz bir toplumsal kimlik imi olarak işlev gördüğü bir ortamda yasal olarak kabul edilen giyim biçimlerini benimsemeyi reddetmek ve bunların bile bile çirkin giyimlerle değiştirilmesi, açıkça törenin protesto ve reddi anlamına geliyordu.

Dervişler kendilerini giyim bakımından, türlü yollardan bütün toplumsal tiplerden ayırıyordu. Kimileri bütünüyle çıplaktı, ötekileri ise bellerine yalnızca basit bir kuşak dolardı. Daha başka dervişler de eskiliği dolayısı ile saygınlık kazanmış toplumsal inziva giysisi yün ya da keçe aba giyerdi, ancak Sûfî rengi maviden kaçınılır ak ya da kara yeğlenirdi. Cemâleddîn zamanı Kalenderleri düz yün çuvallar giyer, bu yüzden de Cavlak ya da Cavlakî diye bilinirdi. Rûm Abdâlları, yaratıcı bir toplum karşıtı davranışla, tek giysileri olarak hayvan gönü bürünürdü. Dervişler protestolarını başlıkla da göstermişlerdir; ya hiç giymeyerek ya da apayrı başlıklar yaparak. Dervişlerin çoğu galiba yalınayaktı.[12]

11 Kalenderî yazar Hatîb-i Fârisî, Menâkib'in her bölümünü "Gel bu dünyadan el çekelim/ kalenderce bir *tekbîr* getirelim" (*bi-yâ tâ dest ez în 'âlem bi-şû'îm / kalendervâr tekbîrî bi-gû'îm*) nakaratı ile bitiriyor. Abdâllar ise "beş vakit namaz zamanlarında dört *tekbîr* getirir, abdest almaz ezanı beklemez ya da imama aldırmazdı" ('Âşık, yapr. 175a). *Tekbîr* bütün İslam ibadetlerinde önemli bir yer tutuyorsa da burada sözü edilen, açıkça, ayakta durarak eğilip bükülmeden kılınan dört *tekbîr*li cenaze namazıdır.

12 Sünnetçe onaylanmış giyim kuralları hakkında bakınız, örneğin, Muhammed el-Buhârî, *Sahîh*, Muhammad Muhsin Khân tarafından Arapça-İngilizce iki dilli edisyon, 7:454-551 (72. Kitap: Giysi Kitabı). Genel olarak İslâm giyimi hakkında bakınız: Yedida K. Stillman, Norman A. Stillman ve T. Majda, "Libâs" *EI* içinde, 5:732-53. Uygun giyim hakkında tartışmalar belli başlı sûfî kitapçıklarında vardır; bakınız, örneğin, 'Alî ibn 'Osmân el-Cullâbî el-Hucvîrî, *The Kashf al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwîrî*, çev. Reynold A. Nicholson, 45-57; ayrıca Suhreverdî, 318-24 (44. bölüm); Almanca çeviri, 306-11. Sûfi başlıkları hakkında bakınız, John Brown, *The Darvisches or Oriental Spiritualism*, ed. H.A. Rose, 57-62; ve Theodor Menzel, "Beitrâge zur Kenntnis der Dervisch-tâğ", *Festschrift Georg Jacob*, içinde ed. Theodor Menzel, 174-99. Sûfî ve dervîş giyim kuşamının kökenlerini bulmak için yapılan bir girişim için bakınız, Geo Widengren, "Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze," *Orientalia Suecana* 2 (19530: 41-111.

Saç biçeminde en köklü yol, "dört vuruş" (*çahâr darb*) denen dörtlü tıraş, saç, sakal, bıyık ve kaşların tıraşı idi. Dörtlü tıraş Kalenderlerin ayırıcı imi olup Rûm Abdâlları, Şems-i Tebrîzîler ve Celâlîlerce de benimseniyordu. Haydarîlerle Câmîler ise sakallarını kestiriyor ama bıyıklarını uzatıyordu. Bu uygulamaların ikisi de Hz. Muhammed'in, sakal ve bıyık bırakılmasını buyuran, örneğinden (*sünnet*) açık uzaklaşmalar idi.[13] Ortaçağ Müslüman toplumlarında saç kaybının onur ve toplumsal konum kaybını temsil ettiği yerleşik toplumsal örfe de karşı çıkıyorlardı.[14] Dervişler tipik bir zühdcü davranışla toplumca çirkin bulunan tam tıraş adetini benimseyerek ona yeni, olumlu bir anlam verdiler.[15]

Dervişlerin üstlerinde taşıdıkları donanımlar da acayipti. Bildik dilenci çanağı ve derviş değneğinden başka çok acayip donanımları vardı. Haydarîlerin demir halka, tasma, bilezik, kuşak, bukağı ve zincirlere düşkünlükleri vardı. Rûm Abdâlları özel baltalar, deri torbalar, büyük tahta kaşıklar ve aşık kemikleri taşırdı. Bu donanımların bazılarının ideolojik ve pratik anlamları makul bir biçimde belirlenebilirken (örneğin demir takımlar kesin olarak *nefs* ya da hayvanî ruhu denetimde tutmayı temsil ediyordu), (aşık kemikleri gibi) ötekilerin anlamı belirsizliğini koruyor.

Dervişler, toplumsal ve yasal kuralları, özenle rezil bir dış görünüş edinmenin yanında yasal bakımdan kuşkulu ve töre-dışı âdetler edinerek de bozuyordu. Bunların belki de en göze çarpanı esritici ve sanrıtıcı kullanımı idi. Esrar kullanma "keşfi" hem Kutbeddîn Haydar hem de Cemâleddîn Sâvî'ye yakıştırılıyor, öte yandan da esrarın hem Kalenderler hem de Rûm Abdâlları için taşıdığı önemi gösteren çeşitli kayıtlar var.[16] Kenevir yaprağı tüketiminin dervişler arasında âyin bo-

13 Bakınız, örneğin, el-Buhârî, *Sahîh*, 7:514 ve 517 (72. Kitap, sırasıyla 63. ve 65. hadîsler).

14 Sakal tıraşının hilekâr adamlarca uyuşturucu almış rakiplerine bir tahkir olarak yapıldığının örneklerine, ortaçağ Arap halk edebiyatındaki (Sîret Hamza, Sîret Baybars, ve Sîret Zâti'l-Himmet) ayrıca Bedî'üz-Zamân el-Hemedanî'nin (ö. 398/1008) Seymere Makâme'sindeki göndermeler için bakınız, M.C. Lyons, "A Note on the *Maqâma* Form," *Pembroke Papers* 1 (1990): 117. Karş. Widengren, "Harlekintracht," 51, n.3.

15 Sûfizmde tıraş için bakınız Gramlich, 1:88, ve orada anılan kaynaklar. Dervişler Farsça yetmiş beş beyitlik *Terâşnâme* adlı kısa bir kitap bırakmışlarsa da yazarının kimliği hakkında araştırıcılar anlaşmış değil. E.E. Bertels, "Le Tarâş-nâma: Un poème didactique des dervishes Jalâlî," *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences des l'URSS* (1926): 35-38, bu kitabı Gramlich'in (bibliyografya) dediğine göre, galiba Celâlî dervişlerine yakıştırıyor. Gölpınarlı ise, 140, yapıtın Şems-i Tebrîzî şair Şâhidî (ö. 957/1550) tarafından yazıldığı düşüncesinde. Birçok yazmada bulunan *Terâşnâme* (örneğin, Süleymaniye Kütüphanesi [İstanbul], Yazma Hacı Mahmud 3843/3, yapr. 7a-9b), tıraş hakkında yeni bir şey söylemiyor.

16 Kenevir yapraklarının "yükseltici" etkisinin Kutbeddîn tarafından bulunduğunu 'Imâdeddîn Ebû el-Fadl el-Hasan (olası ö. 690/1291) bildiriyor, *Kitâbu's-sevânihi'l-edebîye fi'l-medâ'ihi'l-Kınnabîye*, Rosenthal, 51-53. Muhammed ibn Bahâdur ez-Zerkeşî, *Zehru'l-'arîş fi ahkâmi' (ya da tahrîmi) l-haşîş* 'te Ahmed es-Sâvecî el-Kalenderî olarak Cemâleddîn'in de anıldığı aynı anlamda daha kısa bir kayıt var, metin için Rosenthal, 177.

yutlarına varmış olması epeyi olanaklı ise de bu sanı, bu konu üzerinde ayrıntılı bilgi eksikliğinden ötürü pekiştirilemez.[17] Ancak sanıtıcı ve esriticilere açık başvurunun (kayıtlar hiç olmazsa Câmîler ve Şems-i Tebrîzîler gibi kimi dervişlerin içki de kullandıklarını gösteriyor) derviş gruplarını toplumsal saygınlık sınırları dışına koyduğundan da kuşku duyulamaz.[18]

Derviş zâhidler, buna benzer bir biçemde semâ' ve dansı çok göze çarpıcı olarak ibadet konumuna yükselterek, toplumsal duyarlılıkları da incitiyordu. Sûfîlik tarafından büyük ölçüde evcilleştirilmiş olsa da semâ' ve dans İlk Orta Dönem Müslüman toplumlarında dinî çevrelerde, hukuk bakımından kuşkulu bir işti.[19] Âdetleri olduğu üzere dervişler bu konuda da kendilerini aşırı bir davranışa salıvermekte bir çekince göstermediler. Her zaman def, davul ve nefir taşıyor; açıkta yapılan törenlere semâ' ve dans sokuşturuyorlardı. Kalender ve Haydarîlerin de aynı işi yaptıkları üzerine kayıtlar varsa da, içinde müzik ve dansın önemli bir yer tuttuğu geniş çaplı toplantılarıyla özellikle Rûm Abdâlları ve Câmîlerin adı kötüye çıkmıştı.

Çağdaş bir bakış açısından özellikle anlaşılmaz başka bir toplum karşıtı derviş adeti de kendi kendini yaralama ve dağlama idi. Rûm Abdâllan, vucutlanna kazıyarak ad yazmak ve resimler çizmekte aşın bir gayret sergilerdi; bu, başka derviş gruplan hakkında kayıtlarda bulunmayan bir âdet. Bu belki de Abdâlların ateşli Şiilikleriyle açıklanabilir. Böylesi bir davranış, ardındaki dinî ve psikolojik güdü ne olursa olsun, Osmanlı Anadolusu ve Balkanlar'daki yerleşik dinî örften açıkça sapıyor ve Abdâl dindarlığı ile toplumsal töre arasındaki uzaklığı arttırıyordu.

Kalender ve özellikle Abdâlları yerenler onlan çirkin cinsel özgürlük biçimleri, özellikle livata ve hayvanseverlik ile suçlardı. Böyle ucuz suçlamalar, ihtiyatla karşılanmaları gerekirse de toptan bir yana atılamazlar. Evlenmeye, hatta dişi cinse karşı olmak cinsel etkinlikten bütünüyle uzak durmayı gerekli kılmaz. Yalnız yaşamak, bu bağlamda, birincil olarak toplumun cinsellik yoluyla yeniden üretiminin reddi demek olup üretici olmayan cinsel etkinlikleri dışlamıyordu. Dolayısıyla toplumkarşıtı cinsel doyum yollarının kimi dervişlerin kasıtlı olarak redci gündemine sokulmuş olmaları olasıdır. Abdâllar içinde (Farsça "genç oğlan" anla-

17 Bir tören ortamında dervişlerin esrar içmelerinin en açık betimlenişi Menavino'nun Rûm Abdâllan anlatısında, Menavino, 76-79; bu anlatının tam bir çevirisi için bakınız: 6. bölüm.

18 Şarabın yasal yasaklığı hakkında bakınız Arent Jan Wensinck, "Khamr, I. Juridical Aspects," EI içinde 4:994-97. Sanıtıcı kullanımının yasal ve toplumsal anlamını Rosenthal tartışıyor.

19 Jean-Louis Michon, "Sacred Music and Dance in Islam," *Islamic Spirituality: Manifestations* içinde, yay. Seyyid Hossein Nasr, 469-505; Jean During, *Musique et extase: L'Audition mystique dans la tradition soufie*; Marijan Molé, "La danse extatique en Islam," *Les danses sacrées*'de, 145-280; Fritz Meier, "Der Derwischtanz: Versuch eines Überblicks," *Asiatische Studien* 1-4 (1954): 107-36.

mındaki *kûçek*'ten bozma") *Köçek* diye bilinen özel bir oğlanlar grubunun varlığı bu bakımdan kuşkusuz çok anlamlıdır.[20]

Dervişlerin yerleşik toplumsal ve dinî düzenden uzaklaşma eğilimleri tartışmalıdır; bu eğilim aşırı inanç ve öğretiler benimsemelerinde de göze çarpar. Burada dervişlerin stratejisi, önemli dinî kavramlara, özellikle benin yokluğa kavuşması (*fenâ'*), yoksulluk (*fakr*), tanrının görünmesi (*tecellî*) ve ermişlik (*velâyet*) gibi tasavvufî kavramlara kökten yorumlar getirmekti. Gerçekten de eylemlerinin kuralkarşıtlığı, dervişlerin kendilerince bu kavramların "doğru" yorumunun doğal sonucu olarak görülüyordu. Dolayısıyla sapkın zühd, ölüm diliyle belirtilen benin yok oluşuyla haklı çıkarılıyordu. Derviş, ölümü gönüllü olarak seçen ve "ölmeden önce ölen" bir kişiydi. *Hadîs* (Hz. Muhammed'in sözü) olduğu söylenen *mûtû kable en temûtû* "ölmeden önce ölünüz" cümlesi bu tutum için peygamber onayı sağlıyordu.[21] Yasal olarak derviş kendini ölü bir kişi konumunda görürdü. O, bu kanının kesin olarak ciddi olduğunu fiziksel olarak mezarlıklarda kalarak sık sık gösterirdi.[22] Bundan çıkan sonuç, anlamlı bir biçimde, dervişin toplumsal ve hukukî kurallarla bağlı olmadığı idi. Kurallar, açık toplumsal saygınlıklı "tüzel kişilere" uygulanırdı. Toplum sınırlarını darmadağın etmiş olarak dervişin toplumsal bir rolü yoktu.

Yoksulluk, tanrının dünyada görünüşü ve evliyalık kavramlarının zühde dayalı benzer yorumları her zaman aynı redci sonucu veriyordu. Yoksulluk mutlak yoksulluk demekti. Tanrının bu dünyada görünüşü, Tanrının bütün yaratısında varlığını, böylece de bütün yasal buyruk ve yasakların anlamsızlığını gösteriyordu. Evliyalık, toplumsal ve yasal düzenlemelerin dışında olan velilerin, yani dervişlerin kendilerinin varlığı demekti. Temel ileti her zaman aynıydı: derviş, toplumsal geçmişinden mutlak olarak kopmak, geleceğini de aşırı bir zühd aracılığı ile yalnızca Tanrıya bağlamak zorundaydı.

Bu yüzden anarşist dervişlerin, büyük bir olasılıkla redci gündemlerini güçlendirmek için, kolaylıkla "aykırı" görüşler benimsemeleri şaşırtıcı değildir. Otur-

20 İslâm tarihinde livata ve eşcinsellik hakkında bakınız, "Liwât" *EI* içinde, 5:776-79 (editörler yazmış).

21 *Mûtû kable en temûtû* hakkında bakınız 'Alî Ekber Dihhudâ, *Kitâb-ı emsâl ve hikem*, 4:1753; Bedî'üz-Zamân Furûzânfer, *Ehâdîs-i Mesnevî*, 116, no. 353 ve Ritter, 583.

22 Çeşitli kaynaklarda kayıtlı olduğu biçimiyle Cemâleddîn'in yaşamöyküsü bu mezarlık eğilimi için pek çok kanıt içeriyor. Özellikle menkabevî yaşamöyküsünde bu konu üstüne "*Delîl guften-i Seyyid der bâb-ı ânki gûristân nişesten [râ] mertebe çîst*" başlıklı koca bir bölüm var: bakınız Fârisî, Yazıcı edisyonu, 82, 1. satırdan 85, 5. satıra kadar; Zerrînkûb edisyonu 1609-68 dizeler. Kahire ve Kudüs'te Kalender ocaklarının mezarlıklarını içinde ya da yakınlarında olması, hiç kuşkusuz, Cemâleddîn'den kalma bir mirastı. Mezarlıklarda yalnızlığa çekilmek Kalenderlere özgü değildi, kuşkusuz; Cemâleddîn'in bir çağdaşı olan İbn-ül-'Arabî bu âdete uymakla ünlüdür; bakınız Michel Chodkiewics, *Le sceau des saints: Prophetie et sainteté dans la doctrine d'ibn Arabi*, 16.

duklan koyu Sünni kültür alanlarında Rûm Abdâllan ve Celâlîlerin büyük bir gösterişle sergiledikleri ateşli şiiliğinde durum böyle idi. Bu bağlamda, özellikle "dörtlü tıraş" olan dervişler arasında yaygın olan insan yüzünün tanrısal güzelliği yansıttığı inancı dikkate değer idi. Bu, besbelli, Sûfîlerin "tüysüz oğlanlara bakma" âdetinin bir devamı, Sûfîlerin kendilerince çok kez yerilmiş bir âdet idi.[23] İnsan yüzü sevmek, aynı zamanda sekizinci/ondördüncü yüzyıl sonlarına doğru İran'da ve Anadolu'da ortaya çıkmış yeni bir dinî hareket olan Hurûfîliğin etkisini de yansıtıyor olabilir, çünkü Hurûfî öğretilerine göre insan yüzü, insanlarda Tanrının başlıca sürekli görünme yeridir.[24]

Özetle, dervişlerin şiddetle zâhidce ve kaygısızca kural-karşıtı eylemleri, gerçek anlamlarını ancak toplumun yadsınması bağlamında görüldüklerinde kazanır. Yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, bekârlık ve bedensel işkence gibi zâhidlik ilkelerinin dinî görevleri boşlama, çirkin dış görünüm ve uygunsuz eylemle birleşimi ve aşırı inançların benimsenmesi zâhidlik dingili boyunca yeni bir dindarlık biçeminin doğuşuyla sonuçlandı. Bu yeni reddedici dindarlığın temeli, toplumsal düzenin açıkça ve inatla reddi idi. Dervişler var olan toplumsal yapıyı bütün boyutlanyla inkâr ediyordu. Bu inkâr, göze en çok, bireycil derviş dındarlığı ile din bilginlerinin kurduğu ve sûfîlerin, önemli değişiklerle de olsa kabul ettiği kural-koyucu sistemin çatışmasında çarpardı. Toplum karşısında ölü gibi duran dervişler, yasal yaptınmlan da tınmıyordu. *Şerî'atın* yap ve yapma buyruklarının yerine içinde dinî hukuktan kaçmanın önemli bir rol oynadığı başka bir davranış yasası koyma yolunda neşeyle yürüyorlardı. Böylece dinî ibadetleri ve öteki şer'î farzları yerine getirmeyi nerdeyse büsbütün bırakıp şer'î yasak ve buyruklara özgürce karşı çıkıyorlardı.[25]

Ancak dervişler yalnızca toplumu inkârla durmadılar. Örneğin gene bir o kadar toplumun inkârı üzerine kurulu bir çölde keşiş yaşamı onlara çekici gelmiyordu. İnziva, hiçbir zaman ciddi bir seçenek değildi. Buna karşılık dervişler yadsıyı-

23 Arapçada *nazar ilâ'l-murd* ve Farsça'da *şâhid-bâzî* diye geçen "tüysüz oğlanlara bakma" hakkında bakınız Ritter, 459-77. Bu işin bir Sûfî tarafından kesin olarak kınanması hakkında bakınız el-Hucvirî, *Kashf al-Mahjûb*, 416-17; Sûfî olmayan bir karşılığı için bakınız 'Abdurrahmân ibn 'Alî ibn el-Cevzî, *Telbîs İblîs*, 264-78. Karş. Peter Lamborn Wilson, *Scandal: Essays in Islamic Heresy*, 93-121.

24 Alessandro Bausani, "Hurûfiyya," *EI* içinde, 3:600-78; ve Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*.

25 Toplumu yadsıma yolu, tinsel aydınlanma elde etmenin dışındaki nedenlerle de edinilecek bir seçim olarak kalmıştır. Digby'nin gözlemlediği gibi "bir Kalenderin kılığı ve görünümü, eğitimli bir adam tarafından bir seçim, özenti bile denebilir, sonucu benimsenebilir" (Digby, 71). Bu bağlamda Digby'nin verdiği Melik Sa'deddîn Mantıkî örneğine, ünlü bir mantık ve matematik bilgini olan Mevlânâ Mîr Cemâl Cemâl'inki de eklenebilir: Nakşbendî şeyhi Hoca 'Ubeydullah Ahrâr ile olan eğlendirici karşılaşmalarının öyküsünü Fahreddîn 'Alî ibn Hüseyn Vâiz Kâşifî anlatıyor, *Reşehâtu 'ayni'l-hayât*, yay. 'Alî Asgar Mu'înîyân, 2:643-45.

cı dindarlıklarının kurtarıcı gücünü dünyadaki eylemleriyle sınamak zorunda idiler. Toplumun yadsınması, ancak toplumu açıkça ve sürekli olarak hedef aldığında etkili bir dindarlık biçemi olarak işlev görürdü. Bu, tek tek dervişler için zühd seçeneğine bağlanmak ve onu göze batan bir toplumsal sapkınlıkla sürekli korumak demekti.

Üçüncü Bölüm

TOPLUMUN YADSINMASI, SAPKIN BİREYCİLİK VE TASAVVUF

Bu bölümün amacı, İslâmda zühdü incelemek ve Son Orta Dönem'in dünyayadsıyan derviş gruplarınca sergilenen derviş dindarlığı biçemi ile önceki ya da çağdaş İslâm dindarlığı arasındaki ortak noktaları belirlemek için geniş bir çerçeve sağlamaktır. Baştan sona öne sürülen sav, toplum-tanımaz derviş dindarlığının, tasavvufun en güçlü iki alt akımı olan zühd ve başıboş bireyciliğin yeni bir bireşimi olarak tasavvufun içinden çıkmış olduğudur.

Zühd

İslâmın ilk iki yüzyılı boyunca İslâm dindarlığının gelişiminde çok önemli bir çatışma, dünyayı kabul ve reddeden davranışlar arasındaki savaştı.[1] Dünya ötesi bir Tanrı kavramı ve bir "öte" dünya savında içkin olan güçlü bir dünya yadsıma eğilimine karşı kurtuluşu toplum içinde ahlâkça doğru davranma koşuluna indirgeyerek, gene bir o denli güçlü dünya benimseme eğilimi her yerde direniyordu. İslâm dininin kaynakları -*Kur'ân* ve "Hz. Muhammed'in örneği" (*sünnet*)- hem bu-dünyalık hem de öte-dünyalık yorumlara uygun düşüyor. *Kur'ân*, Müslümanlara bu dünyayı bırakıp bakışlarını öte-dünyaya çevirmeye çağıran ikirciksiz ola-

1 Burada esin kaynağı Max Weber, "Religious Rejections of the World and Their Directions," *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev. ve yay. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, 323-59. Max Weber'in tartışması hakkında aydınlatıcı gözlemler için bakınız: Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, 16-18.

rak zühdden yana pek çok ayet veriyordu.[2] Gene bir o kadar çok sayıda, anlamca da açık başka ayetler, inananları dünyalık işler bataklığına atarak öte-dünyadaki kurtuluşun toplumsal alandaki makbul işlere bağlı olduğuna hiçbir kuşku bırakmıyordu.[3] Sünnetin öz olarak zühdcü içini çalıştırarak dünyayı benimseyen Müslümanlara meydan okumak olanaklı idiyse, Hz. Muhammed'in imgesini özenle süsleyerek dünyayı benimseyen bir dindarlık biçemi onaylayan bir yanıt vermek de o derece olanaklıydı.[4] Sonuç, din içerisinde, dünyaya karşı çatışkılı tutumları başıboş bırakan derin bir yapısal gerilimdi; gene de bu tutumların her biri açık *Kûr'ân* ayetleri ve sağlam hadîs rivayetlerine dayanılarak İslâmî bakımdan meşrû' kılınabilirdi.

Erken İslâm tarihinde dünyaya onaycı ve yadsıyıcı yaklaşımların görece ağırlığını kestirmek güç ise de, dünya-benimseyen eğilimlerin, Yakındoğu'da bir İslâm imparatorluğu kurulmasıyla önemli bir hız kazandığında çok az kuşku var. Bu imparatorluğun temelini atan fetihlerin kendileri, yeryüzünde İslâmın üstünlüğünü sağlamak dinî görevini (*cihâd*) yansıttıkları ölçüde, çoğu Müslümanın bu tür askerî eylemleri yeryüzündeki meşru' kurtulma etkinliği olarak görüp kabul ettiğinin somut kanıtı idiler.[5] *Cihad* öğretisinde içkin olan eylemcilik, bu dünyayla ilgili hızla, açıkça dile getirilen siyasî gündemlere dönüşüyor, bu süreç de siyasî ideoloji düzeyinde siyasî eylemciliğin egemenliğinde zirvesine ulaşıyordu. Murci'î akımı biçiminde eylemsizlik [quietism] de göze çarpacak ölçüde temsil ediliyorduysa da, bu akım "topluluğun geneli üzerinde ayrımcılık karşıtı bir vurgu" ile hareket ettiğinden, dünyayı inkâr edecek kadar ileri gitmiyordu.[6] Topluluğun birliği ve dünyadaki üstünlüğü için duyulan kaygı siyasa alanında dünya-benimser fikirlerin egemen olmasını sağlıyordu.

Benzer bir süreç de iktisadî etkinlik alanında etkindi. Müslümanların ellerinde, bu dünyalık yönelişin başlı başına bir göstergesi olan büyük bir iktisadî güç toplanmış olması, bu dünyadan yana iktisadî tutumların sağlam bir yer edinmelerini büyük ölçüde kolaylaştırıyordu. Bu, Yüksek Hilâfet İslâmlığı toplumunun do-

2 *Kur'ân*, 10:7-8 ve 11:15-16; 13:26; 14:3; 16:107; 18:45-46; 20:131; 27:60; 29:64; 40:39; 42:34; 57:20. Bu ayetler ötedeki yaşamın geçici bir eğlence ve oyun olarak betimlenen bu dünyadaki yaşama üstünlüğünü vurguluyor.

3 Söz konusu ayetlerin listesini burada sayıp dökmek çok uzun iş. *Kur'ân* iletisinin bu-dünyalık doğasının kısa ve açık bir açıklaması için Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, 37-64.

4 Leah Kinberg, "Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions concerning Poverty and Wealth," *Der Islam* 66 (1989): 193-212, *sünnet*'in esnekliğini çok iyi gösteriyor.

5 Emile Tyan, "Djihâd" *EI* içinde, 2:538-40.

6 Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, 43. Ancak, Wilferd Madelung, "Murdji'a," *EI* içinde 7:605, Murci'a akımının siyasî eylemsizliği mutlaka gerektirmediğini, birçok Murci'inin siyasete katıldığını haklı olarak belirtiyor.

güş ve evriminde çok göze çarpar.[7] Adım adım ve büyük bir karşıtlıkla birlikte dünya-benimseyici bir iktisadî ahlâk, kural-koyucu oldu.

Ancak dünyanın siyasî ve iktisadî olumlanışının dinî bakımlardan meşrû' kılınması gerekti. Burada insan toplumunu kurtuluş etkinliğinin gerçek alanı olarak gören Müslümanların en göz kamaştırıcı başarıları, toplumsal yaşamın kurtuluş öğretisi ile ilişkili kural koyucu bir çerçeve içinde düzenlenerek kurtuluşu kolaylaştırmak için tasarlanmış korkunç bir hukuk aygıtı, *şerî'at*, geliştirmeleriydi. Şerî'atta dünya olumlanmasının belki de en açık göstergesi, uyuşum (*icmâ'*) öğretisinin gelişimi idi. Bu öğreti, müminler topluluğunun (*ümmet*) uyuşmasının [ümmet icmâ'ı] bağlayıcı doğasını dile getiriyordu; öğreti, gerçekte, topluluğun Sünnî dünyası içinde tek meşrû' dinî yetke olarak kabulünü temsil ediyordu. Biraz değişik olarak söylendikte *icmâ'* öğretisi, topluluğu, *Kûr'ân* ve sünnetin tek gerçek kabı, taşıyıcısı ve dağıtıcısı, dolaylı da olsa Tanrıyla tek temas noktası olarak tanıyordu.[8] Topluluğun *Kur'ân* ve *sünnetten* sonra üçüncü yasal yetke kaynağı olarak tanınması, dinî yaşamda özel olana karşı anlamında topluluk üzerine sürekli bir vurgu gerektiriyordu. Bu vurgu, gerçek yaşamda, toplu ibadet ve dince onaylanmış kuralların (*şerî'at*) özel dindarlık ve ahlâktan önde gelmesi demekti. Toplumda kutsalın bütün alanlarında dış (*zâhir*), içe (*bâtın*) üstün kılınmıştı; genel gözetime açık olmayan kişisel dindarlık durumları kendiliğinden gizil olarak toplum karşıtı olma sanığı olurdu. Kişisel olan, kötü yenilik (*bid'at-ı seyyi'e*) ve kural-karşıtlığına kapı açarak, yalnız toplumsal türdeşliği bozmaz, Tanrıya kişisel yakınlık iddiaları üretmeye yatkınlığı ile en sonunda topluluğun önceliğini de ihlâl edebilirdi. Dolayısıyla "topluluk yanlıları"nın gözünde topluluğun dinin özünü koruma ihtiyacı, tekil müminin Tanrı ile dolaysız bir ilişki isteklerini tatmin edebilecek, gene o kadar önemli dindarlık biçemleri geliştirme ihtiyacını bir yana itiyordu.[9]

7 Mahmood Ibrahim, Merchant Capital and Islam; Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, çev. Brian Pearce; Shelomo Dov Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times," *Journal of World History* 3 (1956): 583-604. Dinsel bilginlik için tüccar sermayesinin önemi Hayyim J. Cohen tarafından gösterilmiştir, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionist in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 16-61. İslâm kentlerinin kuruluşunda ticaretin rolünü Hughes Kennedy incelemiştir, "From *Polis* to *Medina*: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria," *Past & Present* 106 (1985): 3-27.

8 Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 168-96; George F. Hourani, "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam," *SA* 16 (1962): 13-40, yeni bası *Reason and Tradition in Islamic Ethics* içinde, 190-226; M. Bernand, "Idjmâ'," *EI* içinde, 3:1023; Wael B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 427-54. Sünnî İslâm'da yetke hakkında ayrıca bakınız: Hamid *Dabashi, Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads,* 71-93; ve George Makdisi, Dominique Sourdel, ve Janin Sourdel Thomine yay. *La notion d'autorité* içindeki ilgili bölümler.

9 Hanbelîliğin topluluğu kayıran davranışın simgesi olduğunu ileri sürmek olanaklı: bakınız George Makdisi, "Hanbalite Islam," *Studies on Islam* içinde, yay. Merlin L. Swartz, 216-74, özellikle 251-64.

Ancak, *icmâ'* 'ın sağlam temeline dayanan ve Müslüman topluluğunun siyasî ve iktisadî başarılarından güç alan topluma yönelik kanıt ne denli etkin olursa olsun, inanan bireylerin kurtuluş kaygılarını yok etmek bir yana, azaltmıyordu bile. Bu kaygılar ancak bireysel vicdanı merkezine koyan bir dindarlık biçemiyle yatıştırılabilirdi. Dolayısıyla dünyayı red (*zühd*) eğilimleri, Müslüman topluluğunda yükselmekte olan bu-dünyalılık dalgasıyla eşzamanlı, hiç kuşkusuz öncelikle ona bir tepki olarak ortaya çıkıyordu. Zühd, Tanrı ile özel bir ilişki kurmak için tekil Müslümanın çabasını öne çıkaran dinî bir tutumdu. Zâhidlerin eleştirisi, dindarlığın Tanrı-insanlık dingili üzerine kurulu olup dinî denklemde bireyi, Tanrı'dan sonra, en önemli değişken kabul ediyordu. Bu eleştiri, her Müslüman müminin ta kalbine ulaşıyordu. Bir din olarak İslâmın özünde bireysel vicdanın bulunduğunu kimse inkâr edemezdi. Çaresiz ve zayıf mümin, son çözümde saltık İye'yi tek başına karşılamak zorundaydı.

Zühdün itici gücü başlangıçta Tanrı korkusu ya da kişinin öbür dünyadaki yazgısı için duyduğu derin kaygı idi. Başat özelliği, Tanrı-korkusu ve ebedî kurtuluş önünde bir engel olarak görülen dünyaya karşı güçlü bir tiksintiydi. Böyle olumsuz bir dünya değerlendirmesi, eşsiz yaşama, yalnızlık, aşırı oruç, sebze yeme, kamu oyuna karşı ilgisizlik ve zâhidce eylemler için hatta mezarlıklara sığınmak gibi tipik zâhidlik ilkelerinin benimsenmesine yol açıyordu.[10] "Yün [suf] giyen" zâhidler her yerde sofu Müslüman bireylerin kaygılı dinî vicdanını temsil eder oldu.

Dünya-benimseyen ve reddedenler arasındaki çatışma, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında doruğa çıktı. Birinciler, topluluğa dayanan hukuk dizgelerine son ayrıntıları koymakla meşgulken (eş-Şâfi'î'nin 150-205/ 767-820 etkinliği), ikinciler "Tanrı'ya tam güven" (*tevekkül*) öğretisi ile zâhidliği doruğuna taşıyordu. İlk kez Şakîk Belhî'nin (ö. 194/809-10) düşüncesinde ortaya çıkan ve üçüncü/dokuzuncu yüzyıl yarısına dek başat kalan güven öğretisinin ayrıcalık kazanması, olumsuz dünya reddinden olumlu ve münhasıran Tanrı'ya yönelişe ince ama son derece anlamlı bir vurgu kayması ile ilgiliydi. Tanrı korkusu ve ötedünya yaşamı kaygısının yerine Tanrı istencine tam teslim oluş geçiyordu. Zâhidlik döneminin cinsel ilişkiden kaçınma gibi kimi özellikleri "*tevekkül* dönemi"nde yok olmaya başladı; ancak kazanç amaçlı çalışmayı red, gerçek *tevekkül'* ün en önemli pratik göstergesi olarak kalmıştır.[11] Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbu'l-*

10 İlk İslâm zâhidliğinin ayrıntılı bir tartışması için bakınız Ignaz Goldziher, "Asceticism and Sufism," Introduction to Islamic Theology and Law içinde, çev. Andras Hamori and Ruth Hamori, 116-34; Tor Andre, In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism, çev. Birgitta Sharpe, 33-71; Arthur John Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam, 31-44; ve Leah Kinberg, "What Is Meant by Zuhd?" SA 61 (1985): 27-44.

11 Tevekkül dönemine geçiş hakkında bakınız: Benedikt Reinert, *Die Lehre vom* tawakkul *in der klassischen Sufik.*

Kesb'i gibi kazançlı çalışma sorunu üzerine araştırıcı hukukî risaleler, öncelikle para yapmaya karşı derinlere kök salmış önyargıları, dilenci zâhidlerin halk arasında yaygınlaştırdığı kanıları ortadan kaldırmak için, çok anlamlı olarak bu dönemde yazılıyordu.[12] Zühd karşıtı ünlü hadîslerin çoğunun da, seçkin zâhidlerin çarpıcı zâhidlik başarılarında bulunan dünyevî ilişkilere yönelik keskin yergiye yanıt olarak bu dönemde dolaşıma çıkarılmış olması da olası.[13] Yergiciler, tartışmalarında bunun yanı sıra zâhidlerle Hıristiyan keşişleri arasındaki benzerlikleri kendi yararlarına kullanmışlardır.[14] Zâhidlik seçeneği, kendisine karşı bütün güçlü eleştirilere karşın, zühd konusu ile tanımlanan bir şiir türü *zühdîyât*'ın bu dönemde ortaya çıkmasının gösterdiği gibi özellikle kültürlü seçkinleri büyülemeyi sürdürüyordu.[15] İki yaklaşım arasındaki kopukluk korkutucu düzeylere varmıştı.

Tasavvuf, bireycil dünya-dışlayıcı dindarlık ile topluma yönelik legalist dünya-olumlaması arasındaki uçurumu birleştiren bir dindarlık biçimi olarak işte bu bunalımlı ortamda boy gösterdi. Bunu, birlik (*tevhid*) öğretisine her bakımdan güçlü bir yeni yorum getiren yaratıcı bir bireşim yoluyla başardı. Önce Erken zâhidliğin "bu dünya / öte-dünya" ikilemesinin yerine yavaş yavaş "Tanrı/Tanrı'dan başka her şey" karşı-savı geçti; sonra da bu, birlik öğretisinin uygulanmasıyla dünyanın olumlu değerlenmesine yol açtı. Tanrı ne yarattıysa, özellikle bu dünya, kabul edilmeliydi. Bu, bir çırpıda dünyanın zâhidce değersizleştirilmesini etkisiz bırakan ve Tanrı'yı bireyin menziline getiren son derece verimli bir manevra idi. Dünya, Tanrı'nın bir yaratması olarak, olumsuz özelliklerinden arındırılıyor, kurtulma etkinliğinin meşru' alanı oluyordu. Toplumdaki yaşam, artık ne pahasına olursa olsun kaçınılması gerek kötü bir tuzak olarak değil de, insanlığı Tanrı'ya götüren yolda korkunç ama aşılmaz olmayan bir sınama olarak görülüyordu. Bir anlamda öte-dünya gibi bu dünya da Tanrı ile doluydu, bu da Tanrı'yı toplumda yaşayan birey için erişilebilir kılıyordu. Bu görüşün kuramsal işlenişi birkaç yüz yıl sürmüş, doruğuna ancak Tasavvuf kurguculuğunun felsefî gelenek ile tohumlanmasından sonra İbnu'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) düşüncesiyle ulaşmıştır. Çiçek kendini doğuran tohumda çoktandır vardı ve Tasavvufun klasik evresinin yaratıcı bireşiminin etkisi, üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan sonra İslâm kül-

12 Goitein, "Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie," 586-87.

13 Kinberg, "Compromise and Commerce," "dünya malını reddetmenin İslâmda her zaman ana akım olduğunu, mal ve servet kayıran hadîslerin ancak burjuvazinin yükselen iktisadî gücüne bir ödün olarak ortaya çıktığını" ileri sürüyor, (195).

14 Goldziher, "Asceticism and Sufism," 130-31. Julian Baldick'in yeni araştırması *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, uzun bir tarihi olan dış etkilere ilginin hâlâ gündemde olmayı sürdürdüğünü gösteriyor.

15 Andras Hamori, "Ascetic Poetry (Zuhdiyât)," The Cambridge History of Arabic Literature: *'Abbasid Belles-Lettres* içinde, yay. Julia Ashtiany vb., 265-74.

türünün bütün alanlarında hissedilir oldu. "Dünya-içi mistisizmi" İslâm'da gerçek bir güç oldu.[16]

Dünyevî varlığın olumlu değerlendirilmesi, bağımsız bir dindarlık biçemi olarak zâhidliğe, kılgısal *tevekkül*'e karşı sergilenen yeni bir horlamanın gösterdiği gibi, ağır bir darbe indiriyordu. Kendileri çoğunlukla kazançlı işlerde çalışan sufiler, iktisadî etkinlik reddini genellikle onamıyordu.[17] Yalnızlık (*halvet*, *'uzlet*), aç kalmak (*cû '*) ve suskunluk (samt) gibi öteki zâhidlik ilkeleri, sırf tinsel öğrenim yöntemlerine dönüştü.[18]

Tasavvuf ve ana-akım dindarlığı, ağır ağır ama kesin olarak birleşiyordu. Tasavvufun Sünnî cemaatçiliği ile birleşmesi, yalnızca Sufi dâ'îlerinin işi olmayıp bir ittifakın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bir yanda Sufiler, önceki bireycil dindarlıklarının kaba yanlarını törpüleme gereğini anlamışlardı ve bu, dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda yazılmış cemaatçi Sûfî kitapçıklannın sayısı ve göze çarpıcılığına bakarak söylersek, çok ciddiye aldıkları bir işti. Öte yanda da Irak'ta Şâfi'îler ve Hanbelîlerce çok göze çarpar bir biçimde temsil edilen "sünnet ve topluluk yandaşları" [ehl-i sünnet ve cemâ'at], Tasavvufun öte-dünyalık zâhidliğin uzlaşmaz bir biçimde bireycil dindarlığının oluşturduğu tehdidi emecek zengin gizil gücünü fark etmeye başlıyordu. Bu bağlamda iki dindarlık biçemi arasındaki yakınlık dolayısıyla Tasavvufta içkin olan Şî'î seçeneğinin yerini alma gücünün topluluk yandaşlannın gözünden kaçmamış olması da olası. Sonuç, doğum yeri Irak'ın dışında İslâm dindarlığının gelişiminde önemli bir rol oynayan, İslâm dünyasının başka bir yöresi Horasan'a taşındığında bile etkililiğini koruyacak olan güçlü bir kuvvetler birliği idi.

Dünyaya kucak açanlar ve arkalarını dönenler arasındaki çatışkı Horasan'da Irak'takinden kabaca yüzyıl sonra, dördüncü/onuncu yüzyılda kızıştı. Zâhidler burada büyük bir toplumsal ve dinî güç elde etmişti. Zühd hareketi, Horasan ve Doğu İran'da bilindiği adla Kerrâmiye, bu bölgede baştan başa üstünlük sağlamış görünüyordu. Hareket iyi örgütlenmişti ve zamanla, sonradan dönüşmüş bir Sufi dalı altında İslâm dünyasına yayılan özel bir kurum, tekke (*hânkâh*) geliştirdi.[19] Kerramiliğin kazançlı işten iğrenme olarak simgeleşmiş toplum-karşıtı eğilimlerine, yerel düzeyde gene yerli bir hareket olan Melâmetîliğin dünyevî kılgıları karşı çıkıyordu. Melâmetîlik, kendi temeli olarak dindarlık ve takvanın toplumsal yaşamda bulunan

16 İç-dünya mistisizmi deyimi için bakınız: Weber, "Religious Rejections," 325-26.

17 Kazançlı iş konusu, yoksulluk ve zenginliğin görece değerleri hakkında tartışmalar çeşitli başlıklar altında belli başlı bütün Sûfî elkitaplarında vardır. Burada işaret edilen bu-dünyalı eğilimin iyi bir örneği için bakınız: el-Cullâbî, *Keşf el-Mahcûb*, 19-29 ve 58-61.

18 Bakınız, örneğin, yalnızlık üstüne tartışma, Hermann Landolt, "Khalwa," *EI* içinde, 4:990-91.

19 Jacqueline Chabbi, "Khânkâh," *EI* içinde, 4:1025-26.

mesleklerden bir tekine indirgenmeyip her yanına yayılması gerektiği inancı üstüne kuruluydu. İnsan yaşamının bu dünyada salt dindarlıkla doldurulması ancak kişinin iç tinsel duraklarının gizli tutulması ile olabilirdi, çünkü sergilenmeleri bireyi kaçınılmaz olarak bir din uzmanının ayrıcalıklarına hak iddiasına iter, dolayısıyla da toplum yaşamında ayrı ayrı din yollarının ortaya çıkması sonucunu verirdi, bu ise beddualıydı. Ortak yaşamın bu açık onanışı birey düzeyinde, kişinin kendi yaşamını kazanma kuralına dönüşüyordu: Büyük bir olasılıkla zanaatçılar ve kentli "delikanlılık" (*fütüvvet*) örgütleriyle öğesel bağları olan Melâmetçilerin, Kerrâmîlerin asalak toplumsal varlıklarına karşı bir müsamahaları yoktu.[20]

Dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda Horasan'a Irak Sufiliğinin gelişi ve yavaş yavaş üstünlük kazanmasıyla öte-dünyacı Kerrâmcılarla iç-dünyacı Melâmetçiler arasındaki karşılaşmanın doğası değişti. Sufilik, bireyci ve toplumcu eğilimlerden yaptığı güçlü bireşiminin etkinliğiyle Kerrâmcılık ve Melâmetçiliğin ikisini de, tinsel güçlerini çekerek ve kurumsal özelliklerini emerek ayrıcalıklarından yoksun bıraktı. İlkinden hânkâh kurumunu, ikincisinden ise *fütüvvet* bilgi ve âdetlerini alıyordu. Bu süreç içinde Sünnîlerin de şiddetle karşı olduğu Kerrâmîlik, sapkınlık kitaplarında tarihî bir grup olarak önemsiz bir rol oynamaya gönderildi, Melâmetîler ise derin Tasavvuf denizinde bir alt-akıma dönüştü. Tasavvufun toplumsal ve tinsel üstünlüğü çok sağlam olarak kurulmuştu.[21]

Sapkın Bireycilik

Toplum karşıtı derviş dindarlığı, tarihî köklerini Sûfîlik içinde evcilleşmiş biçimiyle öncelikle zühd geleneğinden almıştır. Ancak derviş zâhidler zühdün yanısıra gene Tasavvufta bulunan başka bir dindarlık biçiminden, yani uzlaşmaz çok kez de şiddetle görenek dışı olan bireycilikten de esinleniyordu.

Weberci sözlerle dedikte "dünya-içi mistisizmi" kendi tipolojik karşılığı "düşünceye dalarak dünyadan kaçma" ile yakından bağlantılıdır. Zâhidliği benimse-

20 Melâmîlik hakkında bakınız Hamid Algar, Frederick de Jong, ve Colin Imber, Malâmatiyyah," *EI* içinde, 6:223-28; ve Sara Sviri, "Hakîm Tirmidhî and the *Malâmatî* Movement in Early Sufism," Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi içinde, ed. Leonard Lewisohn, 583-613. Kerrâmîlik hakkında bakınız Clifford Edmund Bosworth, "Karrâmlyya," *EI* içinde, 4:667-69; ve Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 39-53. Fütüvvet üstüne en kapsamlı çalışma, Franz Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa.*

21 Melâmetîlik, Kerrâmîlik ve "Irâk" Sûfizminin karşılaştırmalı incelemesi için bakınız: Jacqueline Chabbi, "Remarques sur les développement historique des mouvements ascétique et mystiques au Khurasan," *SA* 46 (1977): 5-72; ve idem, "Reflexions sur le soufisme iranien primitif," *Journal Asiatique*, 266 (1978): 37-55. Karş. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History, 41-46.*

yerek ve evcilleştirerek bu-dünyalılığının inanılırlığını gösteren Sûfilik, öte-dünyaya dönük düşünce seçeneğinin toplum-karşıtı çekimine hâlâ açıktı. Bu eğilimin evcilleştirilmesi aşırı güç, nerdeyse olanaksız bir işti. Bireyci irfan, Sûfiliğin ta özünde içkindi. Benlikten geçmek (*fenâ' 'ani'n-nefs*) ve Tanrı'da yok olmak (*fenâ' fi'llâh*) gibi Sufî yaşantısının en yüksek düzeyleri, benliğin toplumsal bir varlık olarak yokluğu anlamına geldiği sürece başıboş bir toplum-karşıtı bireyciliğe yuvarlanma tehlikesi çok gerçekti. Bu eğilim, büyük ölçüde *beka'*, sûfînin "yeniden oluşmuş benliği" toplumla var olmalıdır fikri üzerine yapılan ciddi vurgu sayesinde durduruluyordu.[22] Gene de bu-dünyalık Sûfî eğilimlerini öte-dünyalık olanlarından ayıran dingildeki fay hattı her zaman canlı kalmıştır. Mutasavvıflar tanrısal çekimin (*cezbe*) etkin kişisel çaba, yani "yolda yürüme" (*sulûk*) üstünlüğünü kabul etme zorunluluğu hissediyordu. Yetenekli bir tinsel liderin hem tanrısal çekim hem de sulûk yaşantısının olması gerektiği doğrudur, çünkü tek başına hiçbiri iyi yetişmiş bir usta yaratamazdı.[23] Gene de Sûfiler özel mistik yaşantı düzeyinde *cezbeyi* en üst noktada görüyordu.[24] Düşünceye dalarak dünyadan kaçış Sûfizme yön vermeyi sürdürüyordu.

Sûfizm içindeki öte-dünyacı bireyci kolun tarihi burada verilemez. Böyle bir tarih, bir yanda, *ibaha* (antinomianism), *hulûl* (incarnation) ve *ittihad* (birleşme) gibi kavramları kapsamlı olarak incelemek öte yandan da ana Sûfî inanç ve âdetlerinin toplumsal sonuçlarına duyarlılık göstermek gerektirecektir.[25] Bununla birlikte burada derviş dindarlığına ilişkin olan bir tek belli uzlaşmaz bireyciliğin görünümü, Kalenderlerin Cemâleddîn Sâvî'nin yaratıcı etkisi altında ayrı bir zâhid derviş grubu olarak ortaya çıkmalarından önce bile *kalender* sözcüğünden türeyen sözlerin imlediği dindarlık biçemi dikkatimizi istiyor.[26]

22 Bu kavramın kesin olarak "sosyolojik" bir yorumu, ancak Sûfîlerin *bekâ'* anlayışında da vardı. Geçerli yaşantısal yorumlar için bakınız: Gerhard Böwering, "Baqâ' and Fanâ'," *EIR* içinde, 3:722-24.

23 Sühreverdî, 84-86; Almanca çeviri, 93-94 (10. bölüm, 16-20).

24 "Kişisel gelişim bakımından,... Peygamber'in sözü geçerlidir 'Tanrı'nın tek bir çekimi insan ve cinlerin etkinliklerine denktir' " (Gramlich, "Madjdhûb, 5:129".

25 Carl W. Ernst'in kitabı *Words of Ecstasy in Sufism*, bu doğrultuda, konuya *şathiyât* (vecd hâli sözleri) prizmasından yaklaşan çok güzel bir girişim.

26 *Qalandar* sözcüğünün köken ve anlamı günümüze kadar belirlenmiş değil. En sık anılan, gerçekten şimdiye dek önerilen akla yatkın tek türev, sözcüğü "kaba sırık; kaba, yontulmamış adam" anlamındaki Farsça *kalandar* sözcüğünün değişik bir biçimi sayan Muhammed Hüseyn ibn Halef et-Tebrîzî ile 'Abdurreşîd et-Tettevî adlı sözlükçülerinkidir. Et-Tebrîzî, kef'in kaf'a dönüşümünü bir Arapçalaşma olarak görüyor (*Burhân-ı kâtı'*, yay. Muhammed Mu'în, 3:1540 ve 1680); et-Tettevî ise "zaman akışı ve dil değişikliği"ne bağlıyor (*Ferheng-i Reşîdî*, yay. Zülfikâr 'Alî ve 'Azîz er-Rahmân, 2:164). Karş. Murtazâ Sarrâf, "Âyîn-i kalenderî," *Armağân* 52 —devre-i sî-yu nuhum—(1349ş/1970): 705-15 ve 53—devre-i çihilum (1350ş/1971): 15-21. Yedinci/onüçüncü ve sekizinci/ondördüncü yüzyıl kaynaklarında harf değişiklikleriyle *qarandal* biçiminde de bulunan *qalandar* sözcüğü Arapçada hiçbir zaman "dilenci dervîş"ten daha fazla bir şey anlamına gelmişe benzemiyor, bu da Arapça bir köken olanaklı değil demek ve Arapça bir

Kalenderliğin, dinî bir davranış olarak, yedinci/onüçüncü yüzyıldan epeyi önce var olduğunu gösteren çok kanıt var. Bu tür kanıtlar, biri İran edebiyatında Kalender konusu üzerinde duran, öteki de Sûfî kuramsal yazılarına yansıdığı biçimiyle Kalenderlik eğilimi üzerine odaklanan iki ayrı başlık altında toplanabilir.

İran Edebiyatında Kalenderler

İran edebiyatında bir tip olarak Kalenderin erken tarihi karanlık.[27] Kalender sözcüğünün kullanıldığı bir dörtlüğün Bâbâ Tâhir-i 'Uryân'a (ö. beşinci/onbirinci yüzyılın ilk yarısı) yakıştırılması haklı bir nedene dayanıyorsa (ancak bunun kanıtlanması gerek) dördüncü /onbirinci yüzyıl sonuna gelindiğinde Kalenderin, İran edebiyatında çoktan görülmüş olduğu ileri sürülebilir.[28] Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr'ın (357-440/967-1049) ağzından çıktığı söylenen iki dörtlük Bâbâ Tâhir'in bu dizelerini tamamlar gibi olacaktı ama dörtlüklerin kimin olduğu bu durumda da daha sorunsuz değil.[29]

Biraz daha sonra Abdullâh Ensârî'nin (ö. 481/1088-89) kısa *Risâle-i Kalendernâme* 'si var. Yazarı gene kesin belli olmayan bu risale genç Ensârî'nin bir Kalenderî pîri ile bir konuşmasına yer veriyor. Konuşmanın ana konusu dünyayı, tercihan dilencilik ederek, sürekli gezerek ve mezarlıklara giderek bırakma gerek-

etimoloji, dilbilimsel nedenlerle epeyi olasılık dışı; bakınız: Mu'în'in notu, et-Tebrîzî, *Burhân-ı kâtı'*, 3:1540; Meier, 500-501, 183-187. notlar; ve Yazıcı, "Kalandar," 472-73. Akla uygun Hintçe bir etimoloji hâlâ öne sürülmemişse bile bir Hind kökeni olanağı toptan bir yana atılamaz. Bana bütünüyle anlaşılmaz gelen Sanskritçe bir etimoloji için bakınız: Sadeddin Kocatürk, "Der bâre-i fırka-ı kalenderiye ve kalendernâme-i Hatîb Fârisî, ma'nâ-yı kelime-i kalender," *Doğu Dilleri* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dili ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü) 2 (1971): 89. Sözcük kaygısız, basit, bohem ya da gelenek dışı kişi ya da davranışlar anlamında bugünün Türkçesinde *kalender* ve Farsça ile Urdu dilinde *kalandar*, ya da daha sık *kalandarâneh* olarak yaşıyor. *Kalender* sözcüğü Kuzey Hindistan'da genellikle dilenci daha sık da maymun ya da ayı oynatıcısı demektir; bakınız Digby, 65; Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India*, 45; ve Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, 34-35, n. 71 (Digby'e dayanıyor). Kalender sözcüğü Pakistan'da kuralkarşıtı dervîşlerden söz etmek için kullanılan meleng ile büyük ölçüde aynı anlamda kullanılır (bu bilgiyi Jamal Elias'a borçluyum).

27 Genel bir bakış için bakınız: J.T.P. De Bruijn, "Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, from Sana'î Onwards," *Legacy of Medieval Persian Sufism* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 75-86.

28 "Kalender denen o gezici benim;/Evim malım mutfağım yok. / Gün doğunca dolanırım dünyayı/Geceleyin korum başımı taşa" (Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî, *Dîvân-ı Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî*, ed. Menûçihr Âdemîyet, 8). Karş. Muctebâ Mînovî, "Ez hâzâ'in-i Turkiye," *Mecelle-i Dânişkede-i Edebîyât* (Tehran) 4 (1335ş/1956): 57. Dörtlüğün İngilizce çevirisi: Digby, 61.

29 Ebû Sa'îd-i Ebî'l-Hayr, *Suhenân-ı manzûm-ı Ebî'l-Hayr*, ed. Sa'îd Nefîsî, 41 ve 58, 281 ve 397.

liliği. Bu ideallerin hepsi Kalenderîlikle ilgili; bu bağlamda özellikle çarpıcı olan, Cemâleddîn'in mezarlık düşkünlüğü.[30]

Ancak sonraki yüzyıl için yazınsal tanıklık daha kapsamlı olduğu gibi daha da kesin nitelikte. Ahmed Gazâlî (ö. 520/1126), 'Aynü'l-Kuzât Hemedânî (ö. 525/1130-31), Senâ'î (ö. 545/1150-51), ve Hâkânî (ö. 595/1198-31) gibi şairlerin hepsi, sonradan kimi yazmalarda *Kalenderîyât* olarak sınıflandılmış yazılar, yani şarap-içme, kumar, bedensel aşk ve din reddi hakkında şiirler yazmıştır. İran Sufî şiirinin bu ilk aşamasındaki özellikleri henüz belirlenenmiş olan Kalender tipi bu altıncı/onikinci yüzyıl şair ve yazarlarının yapıtlarında nerdeyse tam olarak gelişmiştir; *kalender* sözcüğünün kendisi pek çok nedenle yapıtlarında geçer.[31] Gene de Kalender tipinin gerçek bir yazınsal konuya dönüşmesi, 'Attâr'la (ö. 618/1221-22'den sonra) başlayıp 'Irâkî (ö. 688/1289) ve Sa'dî (ö. 691/1291-92) ile süren, Hâfız'la da doruğa çıkan İran Sufî şiirinin daha geç bir evresinde idi. Sımsıkı örülü bir imgeler karışımı olarak bu konu tek tek şiirlerde, genellikle gazellerde, başka konularla sarmaş dolaştır, bununla birlikte Emîr Hüseynî'nin (ö. 718/1318-19) yazdığı elli altı beyitlik kısa *Kalendernâme*'de olduğu gibi yalnızca *Kalender* imgesine adanmış şiir derlemelerine de rastlanır.[32]

30 'Abdullâh Ensârî-yi Herevî, *Risâle-i Kalendernâme, Resâ'il-i câmi'-i 'ârif-i karn-ı çehârum-ı hicrî Hoca 'Abdullâh Ensârî* içinde, yay. Vahîd Destgirdî, 92-99. Yazarlık sorunu hakkında karş. Meier, 495; ve De Bruijn, "*Qalandariyyât*," 78. Ayrıca karş. *Kalendernâme*'nin özelliklerinin betimlenmesi, Yazıcı, "Kalandariyya," 4:473: "iç huzuru, bilginin önemsizliği, her tür gösterişten kaçma, geçici dünyayı ve içindeki her şeyi küçümsemeyi savunan bir düşünce dizgesi."

31 Bir *Kalenderîyât* liste ve çözümlemesi için bakınız Helmut Ritter, "Philologika XV: Farîduddîn 'Attâr III. 7. Der Dîvân," *Oriens* 12 (1959): 1-88; Ritter, index, s.v. "*Qalandariyât*," ayrıca De Bruijn, "*Qalandariyyât*,"; ve Johann Christoph Bürgel, "The Pious Rogue: A Study in the Meaning of *Qalandar* and *Rend* in the Poetry of Iqbal," *Edebiyat* 4 (1979): 43-49.

32 Emîr Hüseynî hakkında bakınız Zebîhullâh Safâ, *Tarîh-i Edebîyât der Îrân*, 3, ii:751-63 (pek çok kaynakla birlikte); ve N. Mâyil Herevî, *Şerh-i hâl ve âsâr-ı Emîr Hüseynî-yi Gûrî-yi Herevî, muteveffâ 718. Kalendernâme*'nin metni için bakınız Sadeddin Kocatürk, "İran'da İslâmiyetten sonraki yüzyıllarda fikir akımlarına toplu bir bakış ve 'kalenderiye tarikatı ile ilgili bir risale," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28 (1970): 227-29. Hem Meier hem de Herevî, Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Mecma'u'l-fusahâ*, 2:15'te bulunduklan biçimiyle yalnızca on dört dizeye dayanıyor. Bu on dört dizenin hepsi tam metinde var. Kocatürk, Londra ve Tehran'daki yazmalara dayanıyor ve, Gölpınarlı tarafından çeşitli yapıtlarında (örneğin *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler Tarihi*, 259) 1914 ve 2032 olarak verilen numaralarını vermeden, İstanbul Ayasofya'da (şimdi Süleymaniye'de) iki nüshanın daha olduğunu söylüyor. Paris'te beşinci bir nüsha var diyor Ahmed Munzevî, *Fihrist-i nushahâ-yı hattî-yi Fârsî*, 4:3049. Emîr Hüseynî'nin 54. dizede andığı "Şihâb-ı Mille ve Dîn"in çok büyük olasılıkla, Hüseynî'nin kendi şeyhi Bahâeddîn Zekerîyâ' Multânî aracılığı ile bağlantılı olduğu Şihâbeddîn Ebû'l-Hafs 'Ömer es-Sühreverdî olduğu da burada söylenmeli. Emîr Hüseynî'nin yazısı, Kalender konusu üstüne bağımsız tek uzun şiir olduğundan, burada başlıca konuları özetlemek yararlı olacaktır: hem bu dünyaya hem öteye ilgisizlik; günahlarını kabul edip ibadetlerini reddetmek; gezmek; Kalenderlerin yaradılışın gizinin koruyucuları olarak ve Tann'nın inayeti ile donandıklan için yaradılışın "kayınağı" olduğuna inanmak; zevk, eğlence, dans ve vecd, şarap içmek, tüysüz oğlanlara bakmak; nifak, dolancılık ve aldatmaktan beri olmak; aklı bir yana atma noktasına dek aşka güven; Tann'ya giden tek yolun Kalenderlerinkinin olduğu. Burada Osmanlı yazarı Vâhidî'nin Hüseynî'nin yapıtına eriştiğini ve birçok dizesini yaklaşık Türkçe çevirileri ile *Menâkıb*'ına aldığını belirtmeye değer (Vâhidî, 54, n. 40).

Yazınsal Kalender'in baş özelliği, "gerçek" dinî aşk uğruna toplumsal geleneklere karşı kasdî ve açık saygısızlıktır. Bu toplumsal anarşistlik, *harâbât* (meyhane, kumarhane, genelev) ziyareti, şarap içmek, kumar oynamak ve dinsizlik gibi Kalender konusu imgelerle dışa vuruluyordu. Konunun bundan daha ince işlenmesi için, ilgili metinlerin tam bir iç çözümlemesine gerek var.[33] Ne olursa olsun yazınsal tanıklık, Kalenderî hareketi denilebilecek herhangi bir olgu göstermiyor. Metinlerimizde ortalıkta dolaşan Kalender gruplarından açıkça söz edilmiyor; bu aşamada şiirdeki Kalender, sözcüğün davranışları değil de kişileri imlemesi göz önünde tutulursa, genellikle [toplumdan] ayrılmış yalnız bir bireydir.[34] Ancak bu yazınsal Kalenderi gerçek karşılıkları ile ilişkilendirmeyi olanaklı kılan birtakım dış kanıtlar var.

Kuramsal Sufî Yazınında Kalenderler

İran şiirinde Kalender geleneğinin entelektüel kökleri karanlıklarda gömülü olduğu için Kalenderlik davranışının gerçek anlamının araştırılması için kuramsal Sûfî yazınına başvurmak âdet olmuştur. Bu konuda en önemli başvuru yeri, Sûfiyeden olmayıp onunla yalnızca bağlantılı olan öteki grupların yanı sıra Kalenderlerin tartışıldığı *'Avârifü'l-ma'ârif*'inin dokuzuncu bölümünde Ebû Hafs 'Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) aşağıda dedikleridir:

33 Profesör J. T. P. De Bruijn erken İran şiiri Kalenderiyâtı hakkında kapsamlı bir çalışma hazırlamakta (özel konuşma Mayıs 1992).

34 Digby, 62 (n. 4) bu konuda şunları söylüyor: "Gezginci Kalender gruplarının gelişip yayılmasına 'Attâr'ın, 573/1177'den daha sonra yazılmamış ünlü şiiri, *Mantıku't-tayr*'daki bir öykü tanıklık ediyor. Acem'e (İran ve yakınlarındaki Farsça konuşulan alanlar) gelen bir Arap, ülkenin garip töreleri karşısında şaşırmış. Yolda giderken, daha önce hiç görmediği birtakım kişilere, tıraşlı bir Kalender grubuna rastlamış. Onlara katılıp saçını kazıtmış ve onlarla açıkça anlatılmayan ama büyük olasılıkla işretlik yaşantılara katılmış, ancak kendi yurduna dönmeden önce onlardan kötü muamele görmüş, saldırıya uğramış ve soyulmuş. Öykü, onikinci yüzyılın üçüncü dördününde gezginci Kalender gruplarının Horasan'da bir manzara olduğuna işaret eder gibi; ancak o zaman Arap Ortadoğu'suna daha ulaşmış değillerdi. O zamanlar, bu yazıda tartışılan onüçüncü yüzyıl öykülerindekilere benzer vahşi ve kural karşıtı davranışla da niteleniyorlardı, kaş ve yüz kıllarını tıraş etme âdetini edinmişlerdi."
Ferîdeddîn Muhammed 'Attâr-i Nîşâpûrî'nin *Mantıku't-tayr* (ed. Sâdık Govherîn, 191-92) metninde Kalenderlerin başlarını, kaşlarını ya da yüz kıllarını kazıttığı ya da Arabın, onlara katıldığında kendi saçını kendiliğinden kazıdığı hakkında bir işaret yok (3437. satırdaki *'ür-ser*, "çıplak-başlı" deyimi daha çok başlık yokluğunu gösteriyora benziyor). Arabın Kalenderlerle "büyük olasılıkla... işretlik yaşantılara katıldığı" iddiası da bir o kadar temelsiz. Bu yorum için olası tek kanıt, 3435 satırdaki *gum şud merdîyeş* "erkekliğini yitirdi" deyimi, ancak bunun da daha masum (örneğin, şeref kaybı gibi) başka anlamları var. Kalenderler Araba kötü davranıp saldırmadılar ve onu soymadılar; ama içlerinden birine harbi kumarda para kaptırdı: *burd ez-û der yek nedeb* "[Kalender] bir oyunda ondan kazandı." Burada benimsenen yoruma dayanak olarak bakınız Ritter, 381, burada söz konusu parçanın Almanca özeti var.

> Kalenderiye sözü, âdetleri tahrip etme ve kalplerinin dinginliği bahçesinde dolaşarak toplumsal ilişki bağlarını söküp atma noktasına kadar, kalplerinin dinginliğinin [yarattığı] esrikliğin yönettiği insanları imler. Farz oldukları kadarıyla namaz kılıp oruç tutarlar ve kendilerini Şeriatça izin verilen dünya zevklerine bırakmaktan çekinmezler; bu kadar da değil, kendilerini mübah olanın sınırları içinde tutmakla yetinip yasal zorunlulukların gerçekliklerini araştırmazlar. Gene de [servet] istifleme ve biriktirmeyi ve daha çok edinme isteğini reddetmekte ısrar ederler. Zâhid, oruççu ve sofuların ibadetlerine uymaz, kalplerinin Tanrıyla barışıklığıyla yetinirler. Kendilerinde daha önce olan bu kalp dinginliğini arttırmakta gözleri yoktur. Melâmetçi ile Kalender arasındaki ayrım, birincinin tapınma eylemlerini saklamaya ikincisinin ise töre yıkmaya çabalamasındadır... Kalender dış görünüşle ilgili olmayıp başkalarının kendi durumu hakkında bildikleri ya da bilmedikleri ile de ilgilenmez. Tek varlığı olan kalbinin dinginliğinden başka hiç bir şeye bağlı değildir.[35]

Sühreverdî'nin dedikleri birkaç nedenle önemli. Önce, el-Makrîzî ve Câmî[36] gibi sonraki pek çok yazarca hemen hemen sözcüğü sözcüğüne yinelenen bu raporda -Sühreverdî yaşarken- Şâm ve Dimyat'ta Cemâleddîn Sâvî önderliğinde epeydir biçim almakta olan oldukça kurumlaşmış Kalenderlik ile bir tanışıklık çağrıştıracak hiçbir şey yok. Örneğin Cemâleddîn'in etkinlikleri üstüne bilgisi olan bir kimsenin Kalenderler "zâhid, oruççu ve sofuların ibadetlerine uymaz" sözünü etmesi son derece olasılık dışıdır. Üstelik es-Sühreverdî *çahâr zarb* [dört vuruş] ve özel Kalender kılığından hiç söz etmiyor. Onun için *'Avârifü'l-ma'ârif*'i yazmayı bitirdiği sırada (bu yapıtın yazılışının *terminus ad quem*'i [bitim noktası] 624/1227dir) es-Sühreverdî'nin Şâm'da doğmakta olan Kalender hareketi üstüne hiçbir şey bilmediği belli oluyor.[37]

İkincisi, es-Sühreverdî'nin yaşadığı süre içinde Kalenderlik diye tanınan belli bir dinî davranıştan söz etmenin olanaklı olduğu apaçık.[38] Gerçekten de, es-Sühreverdî'nin bu davranışı betimleyişi çok kuvvetli olarak İran şiirindeki Kalender

35 Sühreverdî, 66; Almanca çeviri, 85 (9:23); parçanın daha önceki bir Almanca çevirisini Ritter veriyor, "Philologika XV," 14-16. İngilizce çeviriler çeşitli ikincil çalışmalarda bulunuyor (örneğin, Trimingham, 257).

36 Ahmed ibn el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, 4:301; 'Abdurrahmân ibn Ahmed-i Câmî, *Nefahâtu'l-uns min hazarâti'l-kuds*, ed. Mehdî Tevhîdî'Pür, 14-15. *'Avârifu'l-ma'ârif*'ten alıntı yapan başka kaynaklar için bakınız, Köprülü 1, 298, n. 3.

37 *'Avârifü'l-ma'ârif*'in yazılış tarihi için bakınız Gramlich'in kendi yaptığı Almanca çeviriye yazdığı giriş, 14-15. Cemâleddîn'in çevresindekilere Kalender adının bu erken aşamada daha takılmamış olması hiç kuşkusuz olanaklıdır.

38 Meier, 512, es-Sühreverdî, Kalenderî hareketinin daha önceki bir aşamasını betimliyor olmalı sanısında.

konusunu hatırlatıyor. Yazınsal Kalender ile es-Sühreverdî'nin "gerçek" Kalenderlerinin kasdi töre-karşıtlığı, bu bakımdan özellikle çarpıcıdır. Üstelik es-Sühreverdî'nin Kalenderlerin kalp yatışkınlığıyla büyülenmişlikleri üzerinde durması, daha anlamlı olarak da Kalenderlerin dinî yasa hakkında asgari bir anlayışları olduğu üstüne gözlemi, bu birleşmenin olasılığını arttırıyor. *'Avârifü'l-ma'ârif*'te Kalenderiye üstüne olan bölüm, bu yüzden, onüçüncü yüzyıl öncesi İran şiirindeki Kalender konusunun yalnız bir şiir geleneği olmayıp toplum içinde gerçek Kalenderler tarafından sergilenen dinî bir davranışa işaret ediyor.

Üçüncüsü, es-Sühreverdî'nin Sûfiye ve Kalenderiye arasında bir ayrım yapması anlamlı. Bu ayrımın geçerliliği kuşkulu. Sühreverdî'nin savının temeli, ne pahasına olursa olsun kendi iç huzurunu ileri sürmekten başka bir amacı olmadığı için, Kalenderin tam tanımıyla mistik bir arayışa katılmamışlığı imiş gibi görünüyor. Ancak böyle bir tanım aynı derecede pek çok Sûfiyi, özellikle edilgen *meczûp* tipleri betimlemekte kullanılabilir. Es-Sühreverdî, Kalenderlerin toplumsal bakımdan mübah olanın sınırlarını aşmakta tereddüt etmemesi, daha da kötüsü yasaya saygılarının asgari olması gerçeğinden rahatsızlık duymuş olabilir. Onun için es-Sühreverdî'nin Kalenderiye ve Sûfiye arasındaki ayrımında, toplumsal kaygı taşıyan son derece bu-dünyalı Sûfî pîrinin Sûfizm içinde açıkça toplum karşıtı bir akım olan birincisini son derece "iç-dünyalı" toplumsal bakımdan saygın bir dindarlık biçimi olan ikincisiyle ilişkisini kesmek için gösterdiği biraz yanlı çabasını görmek olanaklı.

Dördüncü ve son nokta: es-Sühreverdî'nin Kalenderleri Melâmetiye, belki de başlangıçta Sûfî olmayan dinî bir hareketle, birlikte tartışması dikkat çekici. Belli bakımlardan Kalenderlerin Melâmetilerden açıkça ayrıldığını ileri sürüyor. Melâmetî'nin baş kaygısı, gösterişli bir dindarlık sergilemesinin benliğe aşırı düşkünlüğe neden olup en sonunda da kendinden memnun olmaya yol açacağı, dolayısıyla da mümini Tann'dan uzaklaştıracağı korkusundan ötürü iç durumunu başkalarından gizlemekti. Toplumsal ve yasal kabul edilebilirlik sınırlarını bile bile geçerek kendini toplumun kınamasının ardından gitmek istemesi, dindarlığının gerçek doğasını gizlemek için gösterdiği özenli çabadan ötürü idi. Ancak, Melâmetî'nin baskın kaygısı kendi çevresinde bir tanınmazlık örtüsü örme çabasıyla toplumla kaynaşmak olduğundan bu tür sınır aşmanın da sınırları vardı. Bu bakımdan Melâmetîlerin ayn giyim, donanım, âyin ve âdetler edinmeyi reddetmesi çok anlamlıydı. Gene bunun gibi Melâmetî kendi yaşamını kazanmaya özen gösterir, yalnız sadaka ve zekâtla yaşayan Sûfilere küçümseyerek bakardı. Dolayısıyla Melâmetî, aşın durumlarda toplumsal bakımdan Kalender kadar sapkın olabilirken dinî inanç ile, tek tek inananların uyguladığı biçimiyle, amelin doğa ve anlamının öteki inananların algı-

laması ile belirlendiği bir "kılınç kipi" içinde davranırdı. Ancak Kalender bu kipi toptan aştığını savlıyordu. O da yalnızca kendi iç durumu ile ilgiliydi; gene de Melâmetî'nin temel öncülünü, en iyi dinleyici Tann'dan başka bir dinleyicinin önemini kabul etmeyerek reddediyordu. Bu bakımdan Kalenderin toplumsal ve yasal suçu, onun ilk çabasının Tanrı ile ilgili olarak kalp yatışkınlığını elde etmek ve korumanın, yalnızca arızi bir sonucudur. Kalenderi bu amaca varmaktan alıkoyduğu sürece her tür toplumsal ilişki bir engel olarak görülüyor ve atılıyordu.

Cemâleddîn'den önce Kalenderiye ve Derviş Dindarlığı

Onüçüncü yüzyıl öncesi Kalenderle Son Orta Dönem yeni zâhidlik arasındaki tarihî ilişki ne idi? En açık bağlantı hiç kuşkusuz Cemâleddîn'in izleyicilerini belirtmek için Kalender adının kullanılmasıdır. Bu dervişlere bu adın nasıl ve tam olarak ne zaman verilmeye başlandığı bilinmiyor. Hatîb-i Fârisî'nin pîrin menkıbevi yaşamöyküsünü yazdığı sekizinci/ondördüncü yüzyıl ortalanna gelindiğinde kendilerinden kesin olarak Kalender diye söz ediyorlardı ama bu âdet Cemâleddîn'in yaşadığı zamana gidiyor muydu, yoksa daha sonraki bir gelişme miydi bilmek olanaksız. Zamanı hakkındaki gerçek ne olursa olsun Kalender adının Cavlaklar için kullanılması, Cemâleddîn öncesi Kalenderî eğilim ve sonraki Kalenderiye arasında adsal olmaktan öte bir devamlılığın varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Cemâleddîn türü Kalenderlerin ilk kuşağı, uygulamada eski Kalender idealini kasden gerçekleştirmeye kalkışmamışlarsa bile, bu ideal zamanla sonraki Kalenderiye'nin etkinliğine biçim vermiştir. Onbirinci/onyedinci yüzyıl ortaları Osmanlı toplumu gözlemcisi Sir Paul Rycaut tarafından betimlenen biraz bu-dünyalı Kalenderlerin ortaya çıkışını açıklamak, başka türlü çok zor olurdu:

> [Kalenderler] zamanlarını yemek içmekle geçirir; bu oburluğu sürdürmek için de kemerlerinin taşlarını, küpe ve bileziklerini satarlar. Herhangi zengin bir adam ya da önemli bir kişinin evine geldiklerinde onların suyuna gider; bütün aileye, onları cömert ve bedava bir şölen vermeye ikna etmek için hoş sözler ve neşeli deyişler söylerler. Onlar meyhaneyi cami gibi kutsal sayar ve Tanrıya sefahatle ya da onun yarattıklarını istedikleri gibi kullanmakla başkalarının sertlik ve çile ile yaptıkları kadar ibadet ettiklerine inanırlar.[39]

39 Paul Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, 260.

İslâm topluluklarının hem iç hem de dış gözlemcilerinin yaptığı bu tür gözlemlerin ne dereceye kadar gerçeği yansıttığı, sorgulamaya doğal olarak açıktır. Bu tür sınırlamalar bir yana Cemâleddîn'den önceki Kalenderî eğiliminin anarşist bireyciliğini anarşist derviş gruplarının, özellikle açık toplumsal sapkınlık üzerine vurgularıyla sürekliliğe kavuşturdukları belli.

Dünya-yadsıyıcı dindarlık biçimlerinin İslâm dininin tarihi gelişiminde derin ve sağlam kökleri vardı. İslâmın ilk üç yüz yılında Mezopotamya'da, üçüncü/dokuzuncu, dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda da İran'ın içi ve çevresinde almaşık bir yaşam biçimi olarak güçlü öte-dünya zühdü akımları vardı. Böylesi eğilimler eninde sonunda "iç-dünyacı" Sûfizm tarafından özümsenmiş ve evcilleştirilmiştir ama tamamen yok edilmemiştir. Ancak mistik bir dindarlık biçemi olarak Sûfizm kendi içinde düşünceye dalarak dünyadan kaçmaya doğru güçlü eğilimler de içeriyordu. Sonuç olarak Sûfizm, sürekli anarşist bireycilik patlamalarının kaynağı idi. Bu tür bireycilik belirtilerinin en önemlisi ve bizim amacımıza en uygunu en çok İran kültür çevresinde gelişmiş olan Kalenderî eğilimdi. Derviş dindarlığı bu eğilimin güçlü bir canlanışı ve güçlü öte-dünyalı akımlarla bireşimi olarak Mezopotamya ve İran'da İlk Orta Dönemin sonuna doğru gelişmiş ve yedinci/onüçüncü yüzyılın başlarında su yüzüne çıkmıştır.

Dördüncü Bölüm

USTA ZÂHİDLER

Yeni zühdün ortaya çıkışı toplumsal olarak sapkın zühd hareketlerinin oluşumunda önemli roller oynamış tek tek zâhidlerin meslek yaşamlarında çok açık olarak görülür. Zühd ustalarının örnek dindarlığı, her yerde zâhid şeyhlerin biçim verdiği idealleri büyük bir ölçüde kurtarıcı toplumsal eyleme dönüştüren topluluklann oluşması için bir katalist olarak hizmet görmüştür. Bu yüzden bu yeni zühd tarihi incelemesine en önemli derviş şeyhlerinin yaşamöykülerinin betimlemeleriyle başlamak yerinde olacaktır.

Cemâleddin Sâvî: Kalenderlerin Pîri

Kalenderler yeni ve ayrı bir derviş grubu olarak Şâm ve Dimyat'ta yedinci/onüçüncü yüzyılın ortalarından önce çıkmıştır. Kalenderî yolunun oluşumu, pîri Cemâleddin Sâvî'nin (kimi kaynaklarda Sâvecî) etkinliğiyle aynı anda ve onun çevresinde yoğunlaşıyordu. Ayn kimliklerini Cemâleddîn ya da yakın çevresindeki yandaşları tarafından savunulan eylemlere bağlanarak koruyan Kalenderlerin ortaya çıkmasında onun kişisel örneği kesin bir rol oynamıştır. Bu eylemlerin en kendine özgüsü daha sonra "dört vuruş" *(çahâr zarb)* olarak bilinen saç, sakal, bıyık ve kaş (kimileyin kirpiklerin de) tıraşı, kesin olarak Cemâleddîn'in kendisiyle başlamıştır. İyi ki yaşam ve kişiliğinin ana çizgilerini yeniden kurma olanağı var.

Şâm'da Kalenderî pîri Muhammed-i Buhârâ'î'nin elli bir yaşında bir müridi Şîrâzlı Hatîb-i Fârisî (d. 697/1297-98) 748/1347-48 yılında Farsça dizelerle Cemâ-

leddîn'in yaşamöyküsünü yazdı.[1] Büyük pîrin ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra yazılmış menakıbı, en azından, sekizinci/ondördüncü yüzyılda o kentteki belli bir Kalender grubunca anlaşıldığı biçimiyle Cemâleddîn'in iletisini yansıtıyor.

Hatîb-i Fârisî'nin baş ilgisi, Cemâleddîn'in Sûfîlikten Kalender yoluna geçişine yöneliktir. Cemâleddîn yapıtın başlarında özenli bir biçimde çok saygı gören ama genç bir Sûfî pîri olarak gösteriliyor. Yazar Cemâleddîn'i Bâyezîd-i Bestâmî'nin çağdaşı ve sevgili bir dostu yapıyor, öteki kaynaklarda söz birliği ile Cemâleddîn'in Sûfî pîri olarak gösterilen ᶜOsmân-i Rûmî'nin gerçekte onun müridi olduğunu ileri sürüyor.[2] Bâyezîd tarafından Cemâleddîn'in eline bırakılan ᶜOsmân-i Rûmî onu Irak'ta bir hânkâ'da kalabalık bir yandaş topluluğuna, kıymetli taş kakmalı altın bir mihraptan *Kur'ân* ve hadîs hakkında hutbe verir bulur. Tasavvuf üstüne görüşleri sıradanmış gibi görünüyor. Necmeddîn Râzî Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdu'l-'ibâd min el-mebde' ile'l- ma'âd*'ından malzeme kullanan uzun bir bölümde Cemâleddîn, örneğin, "büyük âlem" ve "küçük âlem" sözlerinin gerçek anlamları üzerinde bütünüyle önceden görülebilir ve tutucu bir biçimde duruyor.[3] Cemâleddîn'in kariyerinin bu evresi üstüne yaşamöyküsü yazarının verdiği sınırlı bilgide, onun görüş açısında kayıtsızlık kavramına özel bir vurgu sezmek olanaklı.

Cemâleddîn, ᶜOsmân-i Rûmî onun yanına geldikten hemen sonra, seyahatin değerleri üzerine kapsamlı bir söylev verir ve söylediğini uygulamaya koyarak, ᶜOsmân-i Rûmî de içinde olmak üzere dervişlerinin kırkının eşliğinde ülkeyi dolaşmaya başlar. Şâm'ın Bâbü's-Sagîr mezarlığında (beşinci Şîʿî imamı Zeynelᶜâbidîn'in kızı) Zeyneb'in türbesinde Celâleddin ed-Derguzînî'yi görüp tanıyıncaya dek süren bu geziler onu Kalenderî yoluna girmeyi hazırlar. Mahrem yerlerini örten birkaç yaprak sayılmazsa tamamen çıplak olan, ottan başka bir şey yemeyen ve bir

1 Fârisî. Aşağıdaki tartışmada bu yapıt anıldığında sayfa ve satır göndermeleri Yazıcı'nın, beyit numaraları da Zerrînkûb'un baskılarınadır; buna göre 6.5/82 Yazıcı'nın metnindeki 6. sayfa, 5. satır ve Zerrînkûb'undaki 82. beyittir. Metinde yapıtın adı verilmiyor. Yazarın mahlası olan Hatîb-i Fârisî, 6.5/82, 55.14/1068, 89.1/1746, ve 90.3/1768de geçiyor. *Pîr*inin adını 5./58'de verir. 697/1297-98 yılında doğduğu, yapıtın sonunda kitabını bitirdiği zaman elli bir yaşında olduğunu belirten sözden çıkartılabilir, 90.3/1768.

2 Hatîb-i Fârisî Cemâleddîn'in doğum ve ölüm tarihlerini 382/992-93 ve 463/1070-71 olarak veriyor. Bâyezîd'in en geç 260/870'lerde, Cemâleddîn'in sözde doğum tarihinden yüzü aşan yıl sonra doğduğuna göre Fârisî'nin tarihî doğrulukla ilgili bir yeteneği yoktu besbelli. Bâyezîd hakkında bak. Helmut Ritter, "Abû Yazîd al-Bistâmî," *EI*, 1:162-63; ve Gerhard Böwering, "Bestâmî, Bâyazîd", *EIR*, 4:183-186.

3 Fârisî, 18.4/319-25.21/468; *Mirsâd*'daki benzerlikler Zerrînkûb'un 121-25'te metne koyduğu notlarında belgelenmiştir. Necmeddîn-i Râzî ve Hatîb-i Fârisî tarafından bu ortak malzeme kullanımının kökenini incelemek olanaksız doğal olarak ama sonuncunun (ya da Cemâleddîn'in kendisinin) birinciden alması olası.

yerde sessiz ve hareketsiz duran Derguzînî Cemâleddîn üzerinde derin bir etki yapar. İki dünyadan da kurtulsun ve yolu üzerindeki bütün engeller kalksın diye Tanrıya dua eder. İşe Tanrının karışmasıyla baş ve bedeninin bütün kıllan dökülür. Bu Cemâleddîn'in duasının kabul edildiğinin ve şimdi "ölümünden önce ölü olduğunun" imidir. Bundan sonra Cemâleddîn, tıpkı Celâleddin ed-Derguzînî'nin dış görünüşü ve kılığıyla, kalender olur. Cemâleddîn'in aracılığı ile Derguzînî'nin vücudunun kıllan da yok olur. Cemâleddîn bu yaşantıyı "ölmeden önce ölün" (*mûtû kable en temûtû*) hadîsi ile dile getirir ve savunur: Kalender, Tanrıya sürekli yakınlık elde etmek maksadıyla kendi istenciyle ölerek (*mevt-i irâdî*) kendini iki dünyadan kurtaran kişidir.[4] Özellikle Kalenderî olan yalnızca beli örten yapraklarla dolaşmak, bütün vücut kıllarını yok etmek, uykusuz ve ottan başka yiyeceği olmadan, konuşmaksızın ve kımıltısız mezarlarda oturmak gibi âdetlerin hepsi bu "ölüm öncesi" ölümün dolaysız sonuçlan olarak görülüyordu.[5] Kalender ölü bir kişi gibi görünür ve deyim yerindeyse, öyle davranır. Dolayısıyla cenaze namazına bilerek yapılan bir gönderme olan dört *tekbîr* getirme Kalenderî âdeti, Kalender'in gerçek durumunun sürekli bir uyancısı olarak işlev görür: "iki dünyaya da ölü." Kısacası, Kalender toplumu toptan reddeder, kendini toplumsal yaşamın haklarından da görevlerinden de kopanr. Kazançlı iş, evlilik, hatta dostluk gibi her türlü toplumsal ilişkiye tekme atarak kendini tam bir yalnızlıkla, yalnız Tanrıya verir.

Hatîb-i Fârisî, Cemâleddîn'ın kariyerinin gerisini yalnız kalmak için verilen bir savaşım olarak betimliyor. İşin garibi, bu bakımdan Cemâleddîn'e belki en ciddi meydan okuma çevresinde kendi kişisel örneğine dayanan bir Kalender topluluğunun belirmesiydi. Başlangıçta Cemâleddîn ve üç müritten (Celâl-i Derguzînî, Muhammed el-Belhî ve Ebû Bekr-i Isfahânî ama aralarında Cemâleddîn'in büyüklüğünü kabul etmekle birlikte ᶜOsmân-i Rûmî yok) oluşan ana grup kısa bir süre sonra çok daha geniş bir Kalender yoluna girmişler halkasınca çevrilmiştir. Yeni üye bulmak için çalışılmamıştır. Cemâleddîn örneğini yayma onuru, ya da yerinde bir deyişle suçu, pîrin kendinin değil yakın müritlerinin, özellikle Ebû Bekr-i Isfahânî'nindir.[6] Cemâleddîn, başlangıçta, önderlik zorunluluğunu isteksizce kabul

4 Bu *hadîs* hakkındaki kaynak için bak böl. 2 not. 21.

5 Cemâleddîn'in menakıbında bütün bu âdetler üzerinde uzun uzun durulmuştur. Mezarlıklarda kalma hakkında özellikle 82-84/1609-1688'deki *delîl guften-i Seyyid der bâb-ı ânki der gûristân nişesten[râ] mertebe çist* başlıklı bölüme bakınız (Cemâleddîn Şâm'da da Dimyat'ta da yalnız mezarlıklarda kalır); çıplaklık hakkında 31.5-7/567-69, 32.10-14/593-97, 42.6/796; sessizlik hakkında 33.2/607, 41.97778, 42.6/796, 46.3/875, 80.2-3/1565-66, 80.16/1579 ve 84 (bütün sayfa)/1646/63; yemekten uzak durma hakkında 33.5-6/610/11, (haftada yaklaşık bir kez ot yemek hakkında) 36.7-15/672-80, (pişmiş yemeği/başkalarının yemeğini red) 37.20, 41.9/778, 42.20-21/910-11; geceleri uyanık kalma hakkında 41.9/778, 42.6/796; kılın önemi hakkında 31.5/588, özellikle *der hikmet ve mevᶜize ve tahsîn* başlıklı bölüm: 46.7/879'dan 47.16/907'e dek.

6 Ebû Bekr-i Isfahânî'nin Şâm'daki kerametleri 47.18/908-53.15/1026'da anlatılıyor.

eder, belli bir dereceye kadar da aşırı yalnızcılığını toplu yaşama uydurur bile. Örneğin müridlerinin dindar müminlerin getirip sunduğu yemekleri yemelerine izin verir ama kendisi başkalarının yemeğine dokunmaktan kaçınır. Sıkıntı veren ağır yün gömlek giyimini (*cavlak*) başlatması da insan toplumuyla artan temas kabul etme doğrultusunda bir ödünmüş gibi görünüyor. Bununla birlikte Cemâleddîn'in iki dünyadan da uzak kalmak için verdiği kesin söz, en sonunda, yandaşlarına karşı, şeyhleri olarak taşıdığı sorumluluktan daha ağır basar. Yetkisini en önemli müridine aktararak eski yalnızlık görevine sadık kalmak için Şâm'dan ayrılıp Mısır, Dimyat'a gider. Dimyat'ta bir sakal çıkarma mucizesiyle ermişliğini kanıtlar ve orada, kentin kadısı da içinde olmak üzere hiçbir mürit kabul etmeyerek altı esenlikli yıl geçirir.[7] Öldüğünde aynı kentte gömülür.

Hatîb-i Fârisî'nin anlatısı, Şâm Kalenderlerinin Cemâleddîn'in dünya-yadsıyıcı yalnızcılığını, bu kentteki etkinliğinden kabaca üç kuşak sonra canlı bir ideal olarak bağırlarına bastıklarını açıkça gösteriyor. Mürid/yaşamöyküsü yazarı bu ideali yoksulluğun (*fakr*) ateşli bir savunması biçiminde yeniden yaratıyor. Anlatının asıl kendisi "Yoksulluğun Erdemleri Üstüne" (*der sıfat-ı fazilet-i fakr*) başlıklı bir bölümle başlar ve aynı konu bütün metnin şurasında burasında boy gösterir. Bu bağlamda verilen ana iletiler, bütün yaratıkların en iyisi ve iki dünyanın iyesi Hz. Muhammed'in kendisinin mutlak yoksulluğu seçtiği ve Cemâleddîn'in yoksulluk şahı olduğudur.[8] Hatîb-i Fârisî kendi zamanının Kalenderî hareketi üstüne özel bilgi vermiyorsa da bütün imler, Cemâleddîn'e yakıştırılan bu yoksulluk idealini derviş yoldaşlarının onaylamakla kalmayıp ona saygı duyduklarını da gösteriyor.

Cemâleddîn'in yaşamının tarihi özünü Arap, İran ve Türk kaynaklarındaki yığınla öyküye dayanarak yeniden kurmak olanaklı. Cemâleddîn altıncı/onikinci yüzyıl sonlarına doğru, muhtemelen bugünkü Tahran'ın hemen güneybatısında yer alan İran kenti Sâve'de doğdu. Gençliği üstüne hemen hemen hiçbir şey bilinmediği halde bir din bilgini olmak için okumuş olabileceğine dair birtakım belirtiler

7 Sakal çıkarma mucizesi Battûta'da da aşağıdaki gibi yazılıdır, 1:61-63. Cemâleddîn Dimyat'a geldikten ve mezarlığa yerleştikten bir zaman sonra, Cemâleddîn'i sakal kesme bidatından ötürü yermek için hiç vakit kaybetmeyen İbn el-ᶜAmîd adlı biri olan, kentin kadısı ile kısa bir çatışması olur. Cemâleddîn, mezarlıkta katıra bindiğine bakarak İbn ᶜAmîd ölülerin yaşayanlar kadar saygıya değer olduklarını herhalde bilmiyor diye kadıyı cahilin biri ilân eder. İbn ᶜAmîd sakal kesmenin daha ağır bir suç olduğu yanıtını verir, Cemâleddîn "Demek istediğin bu mu?" deyip keskin bir çığlık atarak kapkara bir sakal çıkarır. İkinci bir çığlıkta bu sakal beyaza döner, üçüncüsünde ise bütünüyle yok olur. Bu mucizeden sonra İbn ᶜAmîd sadık bir Cemâleddîn yandaşı olur ve onun adına bir *zâviye* yaptırır, Cemâl ed-Dîn ölünce oraya gömülür.

8 *Der sıfat-ı fazilet-i fakr*'ın başlangıç bölümü, 6.7/85-8.11'dedir. Muhammed'in yoksulluk tercihi için bak, 3.2-4/17-17 ve 6.12-7.11/9-105; yoksulluk şahı olarak Cemâleddîn için bak 10.18/172 ve 11.13-15/190-92.

var. Örneğin Delhi Çiştî çevrelerinde canlı tutulan sözlü bir geleneğe göre Cemâleddîn, hiçbir kitaba başvurmadan fetva verdiği için, "ayaklı kütüphane" diye bilinirdi.[9] Kendisi Kalender olan bilginlik iddialı bir derleyici tarafından aktarıldığından bu haberin güvenilirliği sorguya açıktır.[10] Bunda, yine de, Memlûk kaynaklarında Cemâleddîn'in *Kur'ân*'ın yanı sıra din bilimleri dersi aldığı ve hiç olmazsa yarım yamalak bir *Kur'ân* yorumu yazdığı söylendiğine göre bir gerçeklik payı olabilir.[11] Genç bir adamken çalışmalarını sürdürmek için Şâm'a giderek, ᶜOsmân-i Rumî'nin kentin kuzeydoğusundaki Kâsiyûn dağının dibinde olan tekkesine girdi.[12] ᶜOsmân-i Rûmî, hemen hemen kesin olarak, Kasiyûn'daki Rûmiye tekkesinin 684/1285'te ölen yöneticisi Şerefeddîn Muhammed-i Rûmî'nin babası idi. Çağdaş bir kaynağa göre sünnete sıkı bağlılığı ile ünlü olan baba hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz.[13] Oğluysa, kısa ölüm yazısında "inanılmaz derecede cömert ve alçakgönüllü, semâᶜa da çok düşkün" olarak betimleniyor.[14]

Cemâleddîn'in, ᶜOsmân-i Rûmî'ye bağlanmasının gösterdiği gibi, saygın Sûfizm ile ilişkisi olağanüstü genç zâhid Celâleddin ed-Derguzînî ile karşılaşmasıyla aşırı zühd yoluna girmesine yol açtı.[15] Bir ayrılık ve yalnızlık örneği olan Dergüzînî, Cemâleddîn'in dindarlığında derin bir dönüşüm yarattı. Bir zühd ruh haliyle ezilen Cemâleddîn yüzünü ve başını kazıdı; zamanını yüzü Mekke yönünde *kıb-*

9 Kalender, 130-32 (*meclis* 37). Çiştî şeyhi Nasîreddîn Çırağ-ı Dihlî'nin (ö. 757/1356) "sözlerini" (*melfûzât*) kaydeden bu yapıt, 754/1235ten sonra yazılmıştır; bak Digby, 96, 11. ve 12. notlar. "Ayaklı kütüphane" nitelemesini içeren öykü, Cemâleddîn'in adı anılmaksızın daha kısa bir halde Nasîreddîn'in pîri Nizâmeddîn Evliyâ'nın (ö. 725/1325) konuşmalarında da göründüğüne göre, geleneksel Çiştî bilgisinde hazır duran bir fikra olabilir; bak Emîr Hasan Siczî, *Fevâ'idu'l-fu'âd*, 3; İngilizce çeviri: *Nizâm ad-Dîn Awliya: Morals for the Heart*, çev. Bruce B. Lawrence, 84.

10 Hamîd Kalender'in çocukken Kalender yoluna girdiğinin öyküsü ve Kalenderlere bağlılığına verdiği değer hakkındaki kendi sözleri için bak, Kalender, 6; ayrıca Digby, 71-72. Çiştî *melfûzât* yazını içinde *Hayru'l-mecâlis*'in konumu hakkında yenilerde bir tartışma çıkmıştır, Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sûfî Center*, 68-71, burada Hamîd'in bilginliği üzerinde de duruluyor.

11 Şemseddîn Muhammed el-Cezerî tarihinde Cemâleddîn'in kendi el yazısı ile birkaç *Kur'ân tefsîr*i cüz'ü gördüğünü yazıyor; bak Zehebî, 398 (ez-Zehebî 748/1348 ya da 752/1352-53te öldü; ez-Zehebî'ye dayanarak Safedî, 293 (ez-Safedî 764/1363te öldü); Nuᶜaymî, 2:210-12 (an-Nuᶜaymî 927/1520-21'de öldü). Şemseddîn Muhammed el-Cezerî için bak Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Suppl. 2:33 ve 45; karş. A. S. Bazmee Ansarî, "Al-Djazarî," *EI*, 2:522-23.

12 Zehebî, 397; Safedî, 292; Hatîb, (683/1284-85'te yazılı), 51b.

13 Hatîb, 51b.

14 Alıntı, Şemseddîn Ebû ᶜAbdullâh Muhammed ibn ᶜOsmân ed-Dimeşkî ez-Zehebî, *el-ᶜİber fî haber men gaber*, hazırlayan Ebû Hâcir Muhammed es-Sacîd ibn Bisyûnî Zaglûl, 33:357den. Ayrıca bak. İbn el-Kesîr, ᶜİmâdeddîn İsmâᶜîl ibn ᶜÖmer (yaklaş. 700-774/1300-1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13:307; Nuᶜaymî, 2:197; İbn el-ᶜİmâd, ᶜAbdulhayy ibn Ahmed, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâr men zeheb* (1080/1670'e dek), 5:389.

15 Hatîb genç zâhidin adını Gerübed olarak veriyor. Kaynaklar arasında yalnız Kalender, 131, Cemâleddîn'in [zâhid] olmasını "demir-takanlar" diye bilinen bir grupla karşılaşmasına veriyor. Bu kanıt demir takan Haydarîlerin Cemâleddîn'in zâhidliğe geçmesinde gerçekten etkileri olabileceği gerçeğine dikkat etmemize yanıyor.

le'ye dönük, konuşmaksızın ve tek yiyeceği ot olduğu halde mezarlarda hiç hareketsiz oturarak geçirmeye başladı.[16] Başka bir haber geleneğine göre Cemâleddîn'in zâhidlik yoluna girişi, *Kur'ân*'ın Yusuf öyküsünün bir bölümünü (*Kur'ân*, 12:21-35) hatırlatırcasına, iffetini korumak için gösterdiği titiz çabası sonunda kolay olmuştur. Cemâleddîn'in sakal ve kaşlarını kazıma âdeti için almaşık bir açıklama getiren bu geleneğe göre Cemâleddîn, yüzünün ve biçiminin güzelliğinden dolayı kendisine âşık olan bir kadın tarafından sürekli rahatsız ediliyordu. Kadın, Cemâleddîn'i ayartma çabalarında başlangıçta başarısız idiyse de, sonunda onu kandırarak evine sokmayı becerdi. Cemâleddîn'in kaçacak yeri yoktu, kendini kurtarmak için son bir çabayla tesadüfen yanında olan bir usturayla sakalını ve kaşlarını kazıdı. Şaşkına dönen ve çok kızan kadın onu fena halde azarlayarak evinden dışarı attırdı. Tıraş olarak günahı yenen Cemâleddîn bundan sonra yüzünü her zaman tıraş etmeyi âdet edindi.[17] İçerdiği gerçeklik ne olursa olsun Cemâleddîn'in tıraş olma âdetinin aslının bu "inanılması güç" açıklaması menakıb kitaplarının genel bir özelliği olarak güvenle bir yana atılabilir.[18]

Cemâleddîn'in kariyerinin gerisinin öyküsü kutsal yaşamöyküsünde bulunan bilgiyle uyuşuyor. Yandaşlarının artan sayısıyla yalnızlığının yara alması yüzünden Cemâleddîn gruptan ayrılıp hiç tanınmadığı bir yere gitmeye karar vermiştir. Yetkisini en ileri müridi Muhammed el-Belhî'ye vererek Şâm'dan ayrıldı ve yaşamının son yıllarını Dimyat'ta bir mezarlıkta özenle korunan toplumsal bir yalnızlık içinde geçirdi; burada türbesi çevresinde sonradan bir zâviye yapılmıştır.[19]

Cemâleddîn her şeyden önce uzlaşmaz bir zâhiddi. Bu dünyayı reddinde, hem Şâm'da hem de Dimyat'ta mezarlıklarda kalma düşkünlüğünün yanı sıra, başını

16 Fârisî, 30-34/546/629. Zehebî; 397; Safedî, 292; ve Nuᶜaymî, 2:210-12 bu öyküde Celâl-i Dergüzînî'nin yanı sıra ayrıca ᶜOsmân Kûhî el-Fârisî diye birinden söz ediyor.

17 Battûta, 1:61-63; Ebû'l-Hayr Rûmî, *Saltuknâme*, haz. Fahir İz, 363b-69a; Firişte diye tanınan Muhammed Kâsım Hindû'Şâh Esterâbâdî, *Gülşen-i İbrâhîmî*, genellikle *Târîh-i Firişte* deniyor, 2:407-8; Kâsım Ganî, *Bahs der âsâr ve efkâr ve ahvâl-i Hâfız*, 2:442-43.

18 İşin anlamlı yanı, Cemâleddîn'in, sonraki yandaşlarından birince yazılan *menâkıb*'ında bu öyküden söz edilmiyor. Öykünün yeri ve zamanı hakkında kaynakların uyuşmaması doğruluğundan kuşkulanmak için başka bir nedendir. Üstelik aynı motif başka menkıbevî malzemede de var; esas olarak aynı öykü, bir erken yedinci/onüçüncü yüzyıl Arap kaynağında ve iki erken dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl kaynağında tıraş olayı olmadan ve değişik bir sonla Şakrân ibn ᶜUbeydullâh adında biri hakkında söyleniyor; bak Christopher Schurman Taylor, "The Cult of the Saints in Late Medieval Egypt," 158-59.

19 Dimyat'ta bir Kalender zâviyesinin olduğundan Battûta'da söz ediliyor, 1:61. Yukardaki tartışmada anılan kaynaklardan başka, kaynaklarda Cemâleddîn'e kimi başka, daha dolaylı göndermeler var. Hamdullâh Mustevfî Qazvinî, *The Târîkh-i Guzîdah* (730/1329-30), yay. Edward G. Browne, 1:790'daki not gerçekten Cemaleddîn adında başka bir şeyhe değil de gerçekten Cemâleddin Sâvî'ye işaretse ölüm tarihi 4 Şevvâl 651/27 Kasım 1253 olur. Ayrıca Muhammed ibn Bahâdûr ez-Zerkeşî, *Zehru'l-ᶜarîş fî ahkâm (*ya da *tahrîm)i'l-haşîş* adlı kitabında esrarın "bulucusu" olarak Şeyh Haydar'la birlikte Ahmed [sic] es-Sâvecî el-Kalenderî'yi de anıyor; bak 2. bölüm 16. not.

ve bütün yüz kıllarını kazımak, yün çuval giyinmek, yaşamak için çalışmayı red gibi eylemlerle kendini toplumsal yaşamın yerleşik bütün kalıplarından koparmak için gösterdiği aşırı özenden belli olduğu gibi, çok sıkıydı. Ayrıca muhtemelen tek [eşsiz] yaşardı. Mürid edinmeye büsbütün karşı, gereksinmelerine de ilgisiz değil ise de her tür ilgiden kaçar, tam bir yalnız yaşamı sürdürmeyi yeğlerdi. Dinî yasaya karşı tutumunun niteliğini belirlemek olanaklı değil. Farz olan dinî törenlerden bilerek kaçtığının ya da dinî yasakları açıkça ihlâl ettiğinin bir belirtisi yoksa da yaşamı hakkında bilinenler, şerîcata uymanın mesleğinde önemli bir konu olmadığı izlenimini veriyor. Kişisel örneğinin açık iletisi, dünya-yadsıyıcı yalnızcılıktı ve bu iletinin temsil ettiği güç ve zâhid biçemi dindarlığın çekiciliği, Kalenderî yolunun kurulmasına yol açmıştır.

Kutbeddîn Haydar: Haydarîlerin Pîri

Demir gerdanlık, bilezik, kuşak, halhallar, kulak ve üreme organlarına takılı halkalara özellikle düşkün Haydarî dervişi yedinci/onüçüncü yüzyıldan başlayarak İslâm dünyasının birçok bölgesinde tanıdık bir görünüm olmuştur. Bu çok acayip dilenci derviş grubunun pîri, Kutbeddîn Haydar adlı biriydi. Bu önemli kişiliğin tarihsel yaşamı söylence ile örtülü ise de, dinî meşrebi mucizevî başarılarının öykülerinde hâlâ açıkça görünüyor.

Kutbeddîn Haydar, Kuzeydoğu İran'da Horasan'ın, bugünün Türbe-i Haydarîyesi, Zâve[20] kentinde ve çevresinde yaşamıştır.[21] Mezarı bugün hâlâ aynı yerde duruyor.[22] Bu kişinin uzun meslek yaşamı bütün altıncı/onikinci yüzyılı kapsayıp Moğolların Zâve'yi yakıp yıktığı 617/1220 dolaylarında sona ermiştir.[23]

20 Zâve kenti hakkında bak Dihhûdâ, "Zâve."

21 Haydar'ın ülke ülke dolaştığını yalnız Muʿîneddîn Muhammed Zemecî-yi İsfizârî, yazıyor, *Ravzâtu'l-cennât fî evsâfi medîne Herât* (897/1491-2'de yazılmış), yay. S. M. Kâzım İmâm, 229, öteki kaynaklar bu konuda suskun.

22 Ludwig Adamec, yay. *Historical Gazetteer of Iran*, c. 2, *Meshed and Northeastern Iran*, 653-55.

23 Aşağıdaki kaynaklar Kutbeddîn'in ölüm tarihi olarak 617 ya da 618/1220-22 yıllarını veriyor ve öldüğü zaman yüz yaşında olduğunu da söylüyor: el-ʿUkbarî (ö. belki, 690/1291), *Kitâbu's-sevânih*, Rosenthal, 51-53; Kazvînî, 382-83; Hamdullâh Mustevfî, *Târîh-i Güzîde*, 792-93; idem, *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulûb Composed by Hamd-Allâh Mustawfî of Qazwîn in 740 (1340)*, yay. Guy Le Strange, 151-154; Gıyâseddîn Humâmeddîn Hândemîr, *Târîh-i habîbu's-siyer fî ahbâri'l-beşer*, yay. Celâleddîn Humâ'î, 3:332; Kerbelâ'î I:444. Ancak Devlet'Şâh ibn ʿAlâ' ed-Devle Bahtî'Şâh el-Gâzî es-Semerkandî, *Tadhkirat al-shuʿarâ'*, yay. Edward G. Browne, 192, Kutbeddîn'in 597/1200-1201 ya da 602/1205/6 yılında öldüğünü iddia ediyor, Fasîh el-Hâfî diye bilinen Fasîheddîn Ahmed ibn Muhammed ise, *Mucmel-i Fasîhî* (845/1441-42), yay. Mahmûd Farruh, 2:288, onu 613/1216-17'de öldürtüyor. Zâve 617/1220 yılında Moğollarca yakılmış, oturanlan da kılıçtan geçirilmiştir; bakınız ʿAlâ'eddin 'Atâ Melik Cüveynî, *The History of the World-Conqueror [Târîh-i Jahân'gushâ]*, çev. John Andrew Boyle, I:144.

Galiba Türk beylik soyundandı ve Türk dilli topluluklar arasında özellikle çekici bulunuyordu.[24] Bu yüzeysellikler dışında Kutbeddîn'in yaşamöyküsü hakkında çok az gerçek kesin olarak bilinebiliyor.[25] Gençliğinde büyük olasılıkla bir Sûfî evresinden geçti. Kimi kaynaklarda Zâve'ye yakın Serahs kentinde etkin olan Şeyh Lokmân'ın ya da ünlü Türk Sûfîsi Ahmed Yesevî'nin (ö.562/1166) eski öğrencisi olarak gösteriliyor.[26] Bu tür bağlılıkların varlığını saptamak olanaksız. Yalnız geç kaynaklarda anılan ve Yesevî geleneğinin kendisinde apaçık yok olan Ahmed Yesevî ile ilişkisi, özellikle Kutbeddîn Haydar'ın dünya yadsıyan zühdü için pek yerinde olmayacağı Yesevî tasavvufunun şeriata bağlı doğası düşünülürse, kuşkulu. Ancak Kutbeddîn Mevdûd-ı Çiştî'nin bir müridi, belki de Kutbeddîn için bir dörtlük yazmış olan Şâh-ı Sencân'a (ö. 527/1200-1201 ya da 599/1202-3) yakın olduğu söylentisi dolayısıyla Kutbeddîn'in gerçekten birtakım Sûfî bağ-

24 Fasîh el-Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, 2:288, Kutb ed-Dîn'in tam adını Kutb ed-Dîn ibn Timür ibn Ebû Bekr ibn Sultân'Şâh ibn Sultân Hân es-Sâlûrî olarak gösteriyor. Devlet'Şâh, *Tezkiretu'ş-şuᶜarâ'*, 192, babası Şâhver tarafından Haydar'ın Türkistan sultanları soyundan olduğunu iddia ediyor. ᶜAlî Şîr Nevâ'î de Câmî'nin *Nefahâtu'l-uns*'unun Çağataycaya genişletilmiş çevirisinde Kutbeddîn Haydar'ın bir Türkistan hanının oğlu olduğunu söylüyor; bakınız *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve* (derl. 901/1495-96), yay. Kemal Eraslan, 383-84. Kerbelâ'î, 1:444, Kutbeddîn Haydar'ın Türklüğü hakkındaki sözleri yineliyor. İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 216, Kâdı Şemseddîn Muhammed-i Zûzen'in *Nesebnâme*'sinde Kutbeddîn Haydar'ın soyağacının kaydını gördüğünü söylüyor, ancak bu yapıt bugüne kalmış değil; editörün notuna bakınız, *Ravzâtü'l-cennât*, 217, n. 4. Ünlü kozmoğrafyacı ve coğrafyacı Zekeriyâ' el-Kazvînî'nin tanıklığı ile Türkler arasında Kutbeddîn Haydar'ın özel bir çekiciliğinin olması olasılığı ortaya çıkmıştır: Kazvînî, (aşağı yukarı Kutbeddîn'in ölümünden yarım yüzyıl önce, herhalde Zâve'de) yalınayak ve keçe giyinmiş aşırı güzellikte Türk köleler görmüş, kendisine bunların Haydar yandaşları olduğunu söylemişler (Kazvînî, 382-83).

25 Kutbeddîn Haydar hakkında sonraki kaynaklar bilgilerini yukarda anılan daha öncekilerden çıkarıyor ve onlara hiçbir biçimde de bir şey katmıyor; örneğin, bakınız, Ahmed Emîn-i Râzî, *Heft iklîm*, yay. Cevâd Fâzıl, 2:188; Zeyn el-ᶜAbidîn-i Şîrvânî, *Bûstânu's-siyâha*, yay. Seyyid ᶜAbdullâh Mustevfî, 219; Maᶜsûm ᶜAlî Şâh ibn Rahmet ᶜAlî Niᶜmetullâhî eş-Şîrâzî, *Tarâ'iku'l-hakâ'ik*, yay. Muhammed Caᶜfer Mahcûb, 2:642. Daha başka kaynaklar Kutbeddîn Haydar'ı Tebrîz'de yaşamış ve 830/1426/27'de orada ölmüş, Kutbeddîn olarak da bilinen, Sultân Mîr Tûnî adlı biri ile karıştırıyor; örneğin bakınız, Nûrullâh ibn Seyyid Şerîf Hüseynî-yi Marᶜaşî-yi Şuşterî, *Mecâlisü'l-mu'minîn*, 36 ve 267; Dihhudâ, s.v. "Kutbeddîn Tûnî" ve "Haydar Kutbeddîn." İki Kutbeddîn'i karıştıran başka kaynaklara Hüseyn Mîr Caᶜferî işaret etmiş, "Haydarî ve Niᶜmetî," *Âyende* 9 (1362ş/1983): 742-45 (daha önceki İngilizcesi: "The Haydarî-Niᶜmetî Conflicts in Iran," *Iranian Studies* 12 [1979]: 61-142). Haydar hakkında en güvenilir anlatı Kerbelâ'î'ninki gibi görünüyor. İbn Yûsuf Şîrâzî'de, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Medrese-i ᶜÂlî-i Sipahsâlâr*, kayıt 564, Medrese-i Sipahsâlâr Kütüphanesi'nde olduğu söylenen Dîvân-ı Kutbeddîn, Kutbeddîn Haydar Tûnî'ninki olacak; bakınız Saᶜîd Nefîsî, *Custucû der ahvâl ve âsâr-ı Ferîd ed-Dîn ᶜAttâr-ı Nîşâpûrî*, mîm/dâl-mîm/he, bununla birlikte Nefîsî burada iki Kutbeddîn'i karıştırıyor.

26 Kalender, 174-76, Kutbeddîn Haydar'ı bir Şeyh Lokmân öğrencisi yapıyor, ancak Nevâ'î, *Nesâyimü'l-mahabbe*, 383-84; Kerbelâ'î, 1:579; ve *Vilâyetnâme: Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî*, yay. Abdülbaki Gölpınarlı onu Ahmed Yesevî'nin bir izleyicisi olarak gösteriyorlar. Yesevî hakkında kısa bir yazı Mehmed Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevî," *İslâm Ansiklopedisi*, 1:210-15. Bu makale Köprülü'nün Yesevî üstüne daha önceki *Türk Edebîyâtında İlk Mutasavvıflar* adlı incelemesinden sonraki görüşlerini içerir. Kutbeddîn Haydar'ın Cemâleddin Sâvî'nin bir öğrencisi olduğu görüşü (örneğin bakınız: Trimingham, 39; ve Digby, 82) dayanaksız olup bir yana atılmalıdır.

lantılarının olduğu ileri sürülüyor.[27] Kimileri ünlü şair Ferîdeddîn ᶜAttâr'ın babası İbrâhîm İshâk ᶜAttar-i Kedkeni'in bir Kutbeddîn müridi olduğunu, çocukken Kutbeddîn'in duasını almış Ferîdeddîn ᶜAttâr'ın kendisinin de ilk yapıtlarından biri *Haydarnâme*'yi zâhid pîre adadığını savlıyor. Ünlü şair gerçekten Kedken'de doğmuştu ama bu iddianın ayrıntılarını teyid etmek, özellikle günümüze kalmış böyle bir *Haydarnâme* olmadığından olanaklı değil.[28]

Haydarî pîrinin dinî yaşamöyküsü geniş fırça darbeleriyle çizilebilir. Uygar yaşamı kırda yalnız bir yaşam için bir yana bıraktığı besbelli. Zâhidliğe geçişinin bir öyküsü (754/1353'ten sonra derlenmiş) *Hayrü'l-mecâlis*'te bulunuyor, Burada derleyici Hamîd Kalender Haydar hakkında Şeyh Nasîreddîn Mahmûd Çirâg-i Dihlî'den (ö. 757/1356) duyduğu bir öyküye yer verir. Haydar, daha genç bir çocukken, bir vecd halinde iken dağa çıkmış, bir daha da dönmemiş. Yıllar sonra yapraklardan yapılmış bir giysi içinde dişi bir gazelin sütünü sağarken bir yolcu tarafından görülmüş. Yolcudan oğlunun yaşadığını öğrenen Haydar'ın babası onu dağlarda aramış boş yere. Umutsuzluk içinde şeyh Lokmân'dan yardımıistemiş. Gerçekten de dağın eteğine Şeyh Lokmân'ın kendisi gelince Haydar kendiliğinden çıkagelmiş. Şeyh ona kente gidip vaktini halkı Tanrı yoluna çağırmakla geçirmesini öğütleyince Haydar kendisinin artık kırı bırakmasının olanaklı olmadığını söy-

27 Hândemîr, *Târîh-i habîbu's-siyer*, 2:332. Söz konusu *rubâ ᶜî* aşağıdaki gibi: "rindî dîdem nişeste ber huşk-i zemîn/ne kufr u ne islâm u ne dünyâ u ne dîn/ne hakk ne hakîkat ne tarîkat ne yakîn/ender dû cehân ki râ buved zehre-i în." Bu aynı rubâᶜî Kerbelâ'î'de, bir iki değişiklikle Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1209) I:444 yakıştırılıyor; onu Bâbâ Ferec için yazmışmış (Ferec için bakınız Dihhudâ, s.v. "Bâbâ Ferec"). Aynı sayfada el-Kurrâ'î, dörtlüğün Hayyâm'a (ö. 526/1131) yakıştınlan kimi derlemelerde göründüğüne dikkat çekiyor; örneğin bakınız: Hayyâm diye ünlü ᶜÖmer ibn İbrahîm Nîşâpûrî, *Terânehâ-yı Hayyâm*, yay. Sâdık Hidâyet, 102, not. 104. Bu münasebetle Şâh-ı Sencân'ın Kutbeddîn Haydar'a yukardaki dörtlüğü yakıştırmasını gerçek bir olanak kılacak kadar ona hem zaman hem de mekân bakımından yakın olduğu dikkate değerdir. Şâh-ı Sencân hakkında bakınız: Dihhudâ, s.v., "Şâh-ı Sencân," ve orada gösterilen kaynak listesi. Haydar-ı Zâve ve Şah-ı Sencân'ın ikisinin de Şeyh Lokmân'ın müritleri olduğunu söyleyen Kalender, 174-76, bu listeye eklenmelidir.

28 Devlet'Şâh, *Tezkiretü'ş-şuᶜarâ*', 192. ᶜAttâr'ın hiç *Haydarnâme* yazıp yazmadığı bilinmiyor. "Dass ᶜAttâr ein Haidarnâmma verfasst hat, steht durch sein selbsterzeugnis im *Lisân al-gaib* fest," (ᶜAttâr'ın bir Haydarnâme yazdığı *Lisânü'l-gayb*'deki kendi şehadetinden anlaşılıyor) diye yazıyor Ritter, 139, gene de daha sonraki makalesinde "ᶜAttâr," *EI*, I: 754, *Lisânü'l-gayb*'ı ᶜAttâr'a yakıştınlan ama kesinlikle onun yazmadığı bir grup uydurma yapıtın içine sokuyor. Benedict Reinert, "ᶜAttâr, Ferîd-al-Dîn" *EIR*, 3:25, Haydarnâme'ye dokunmaksızın bu son yargıya katılıyor. Nefisî, *Custucû*, 97 ve 110, not. 16, yalnızca ᶜAttâr'a bir *Haydarnâme* yakıştıran en eski kaynağın Devlet'Şâh'ın *Tezkiretü'ş-şuᶜarâ*'sının olduğunu, Kâtib Çelebi'nin de (bakınız Kâtib Çelebi diye ünlü Mustafâ ibn ᶜAbdullâh, *Keşfez-zunûn*, yay. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, I:694, burada yazarın adı gösterilmemiş) bir *Haydarnâme*'den söz ettiğini ve böyle bir *Haydarnâme*'nin ortaya çıkmadığını söylüyor. Bedîᶜ az-Zamân Furûzânfer, *Şerh-i ahvâl ve tahlîl-i âsâr-ı Şeyh Ferîdeddîn Muhammed 'Attâr-ı Nîşâpûrî*, 31 ve 76, Devlet'Şâh'ın ᶜAttâr hakkındaki kaydını genel olarak güvenilmez buluyor ve ᶜAttâr'ın bir *Haydarnâme* yazma olasılığını yok sayıyor. Yalnız Nefisî'ye dayanan Safâ'nın, *Târîh-i Edebiyât der Îrân*, I:861-62, konu hakkında söyleyecek yeni bir şeyi yok. Karş. Munzevî, *Fihrist-i nüshahâ-yı hattî-yi Fârsî*, 4:2777, n. 29315.

lemiş, fakat ana ve babasını gelip dağın eteğine yerleşirlerse her gün görmeye razı olmuş. Haydar'ın anne babasının yerleştiği yer sonradan Zâve köyü olmuş.[29]

Demek Kutbeddîn Haydar'ın doğa ile kaynaşması, son derece tamdı. Görünüşte gövdesini örtmek için yalnız yaprak kullanıyor, yemek içmek içinse yalnız doğaya dayanıyordu. Bu yüzden onun adının kenevir yapraklarının esritici etkisini bulmakla ilişkilendirildiğini görmek tuhaf değil.[30] Kutbeddîn'in ünü ve başkaları üzerine etkisi, insan kültüründen uzlaşmaz çekilişi ve esran bulmasından bile çok hayvansı *nefs*ini denetime almak için gösterdiği çarpıcı çabalarına dayanıyordu. Sonraki kuşakların en çok üzerinde durdukları mucizevî gösterileri, kışın buzlu suya, yazın da ateşe girmesi idi.[31] Demir halka ve bilezikler yapmak için erimiş demiri "mummuş gibi" ellemesiyle de çok ünlüydü.[32] Bu mucize öyküleri, Haydarîlerin iyi bilinen, büyük olasılıkla da Kutbeddîn'in kendi örneğinden türemiş, üreme organlarına demir halka takma âdetiyle birlikte ele alındığında, bize Kutbeddîn'in aşırı zühdcülüğünün önemli bir bölümüne cinselliğini evcilleştirmek için gösterdiği çabasının neden olduğunu düşündürür. Ağır demir donanımla çok açıkça sergilenen özel olarak cinsî ilişkiden kaçınmak ve genel olarak sert özveri, Kutbeddîn Haydar'ın müritlerine bıraktığı özel mirastı.

Otman Baba: Rûm Abdâllarının Pîri

Kalender ve Haydarîlerin kurucu babaları Cemâleddin Sâvî ve Kutbeddîn Haydar'dan farklı olarak Otman Baba Rûm Abdâllarının kurucusu sayılamaz. Bu grubun yedinci/onüçüncü yüzyıla kadar giden inişli çıkışlı bir tarihi vardır. Bununla birlikte Rûm Abdâllarının özel inanç ve töreleri olan ayrı bir derviş topluluğu olarak ortaya çıkmaları ancak dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ikinci yarısındadır. Bu dönemin Abdâl dramında Otman Baba kuşkusuz baş oyuncuydu.

29 Kalender, 176.

30 El-ᶜUkbarî, *Kitâbu's-sevânih*, Rosenthal'da dendiği biçimiyle, 51-53. Burada, el-ᶜUkbarî'nin 658/1260 yılında Tuster'te rastladığı Şeyh Caᶜfer ibn Muhammed eş-Şîrâzî diye birinin dediklerine dayanılarak esrarın esritici olarak kullanımının ilk kez, Nîşâpûr ve Zâve arasında bir dağda olan küçük bir zâviyede bir münzevi yaşamı güderken Şeyh Haydarca "bulunmuş" olduğu yazılı. Esrarın bulunuşunun bu öyküsü özet olarak, buluşun 550/1155-56 yılı dolaylarında olduğu ek bilgisiyle bilece Muhammed ibn Bahâdur el-Zerkeşî'nin *Zehru'l-ᶜarîş fî ahkâm* (ya da *tahrîm*)*i'l-haşîş* adlı kitabında yinelenmektedir.

31 Kazvînî, 382.

32 Siczî, *Fevâ'idu'l-fu'âd*, 12; İngilizcesi: *Morals for the Heart*, 101-2, bir de 360. Farsça baskıda "Haydar-ı Zâve" yerine "Haydarzâde" bulunuyor. Aynı okuma Hamdullâh Mustevfî'nin, *Târîh-i Guzîde*; ve Hândemîr'in, *Târîh-i habîbü's-siyer*, 3:332, kitaplarında da var, Kalender, 176 editörü ise "Haydar-ı Zâviye" okunuşunu yeğlemiş. Burada bunların hepsi "Haydar-ı Zâve" olarak düzeltilmiştir. Karş. Digby, 105, n. 76.

Otman Baba, genellikle Küçük Abdâl adlı bir müridinin pîri öldükten beş yıl sonra, 888/1483'te yazdığı, kutsal yaşamöyküsü ile biliniyor.[33] Bu yapıta göre Otman Baba'nın gerçek adı Hüsâm Şâh idi. Yakın müritlerinin bile onun gerçek kökenini bilmemelerine karşın Anadolu'ya muhtemelen Horasan'dan Timur'un (771-807/1370-1405) bu yarımadaya seferi sırasında ya da hemen sonrasında gelmiştir. Çahâr zarb tıraşlı tam bir zâhid ve esrik olup birkaç yüz derviş eşliğinde çoğunlukla Kuzeybatı Anadolu'nun dağ ve yüksek yaylaları ile Balkanlar'da dolanırdı. Ölüm tarihi 883/1478-79 olarak gösteriliyor; 780/1378-79'da doğduğu söylendiğine göre 100 yaşına dek yaşamış olmalı.[34]

Otman Baba'nın dinî görüşleri son derece ilgi çekiciydi. Kanıtlanmış bir Sûfî geleneğine uyarak veliliğin (*velâyet*) aynı anda peygamberliğin (*nübüvet*) iç boyutu ve kefili olduğuna inanırdı.[35] Otman Baba'nın dile getirdiği biçimiyle velilik peygamberliğin "çobanı" idi. Velilik, peygamberliğin geçerliliğini ebedileştirme ve teyid etme görevi yaptığı için inkârı, küfr ilânına denkti.[36] Otman Baba bu görüşleri, muhtemelen, *Kur'ân*'daki ünlü ilk anlaşma ayetinin (7:172) özel bir yorumuna dayandırıyordu. Tanrı Âdem'in belinden geleceğin insanlığını çıkarıp onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş. Olumlu yanıt verenler Otman Baba'nın iddiasınca inançlı ve gerçek birleyiciler; olumsuz yanıt verenler kâfir; tanrı ile ilişkileri bakımından çok güvenli olduklarından anlaşmaya gereksinimleri olmadığından, hiç yanıt vermeyenler ise veli idiler.[37]

Hz. Muhammed'in kişiliğiyle peygamberlik döngüsü sona erdikten sonra damadı ve amcaoğlu Ali bin Ebî Tâlib tarafından velilik döngüsü başlatılmıştır. Veli-

33 İki yazma *Velâyetnâme-i Otman Baba* var: (1) Abdâl; (2) Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi yazması (Ankara), no. 494 (tarihi 1316/1899), müstensih Hasan Tebrîzî). İçeriğinin özeti için bakınız: Hasan Fehmi, "Otman Baba ve velâyetnâmesi," *Türk Yurdu* 5 (1927): 239-44 (Fehmi, yanlış olarak 1073/1663 tarihi verdiği 1. yazmayı kullanıyor); ve Ahmet Yaşar Ocak, *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, 16-17 (Ocak 2. yazmayı kullanıyor). Yapıttan bir seçme (1. yazma, yaprak,10b-15a) Fahir Iz'de, *Eski Türk Edebiyatında Nesir: XIV. Yüzyıldan XIX. Yüzyıl Ortasına Kadar Yazmalardan Seçilmiş Metinler*, 330-36. Yazılış tarihi Abdâl, yaprak 129a'da.

34 Otman Baba'nın adı Abdâl, yapr. 21b'de, Anadolu'ya gelişi ve ilk etkinlikleri yapr. 9b-11b'de tartışılıyor; ölüm tarihi Yemînî'de de yazılı, 83. Ayrıca bakınız (1. yazmaya dayanan) Ocak, 99-102.

35 Sûfilere göre velilik ve peygamberlik arasındaki ilişkiler hakkında bakınız: Hermann Landolt, "Walâyah," *The Encyclopedia of Religion* içinde, 15:316-23, özellikle 321-22; ve Bernd Radtke, "The Concept of Wilâya in Early Sufism," *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, içinde, yay. Leonard Lewisohn, 483-96; ayrıca Chodkiewics, *Le sceau saints*.

36 Abdâl, yapr. 5b-6b.

37 aynı eser, yapr. 32b. Yusuf Ali'nin çevirisi *The Meaning of the Glorious Qur'ân*'dan (Londra: Nadim and Company, 1975) ufak tefek değişikliklerle alınan *Kur'ân*'ın ilgili bölümü 227-28 şöyle: "Rabbin Âdem çocukları soyundan çıkardığı dölleri kendilerine "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye tanıklık ettirdiğinde "Evet tanığız" dediler. Bu ayetin yaratıcı yorumu ilk evrelerinden başlayarak Sûfî düşüncesinin bir özelliği olagelmiştir; bakınız: Gerhard Böwering, *Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ânic Hermeneutics of the Sûfî Sahl At-Tustarî* (d. 283/896), 153-157.

lik kurumu bundan sonra bir veliler ağı ile korunmuştur. Otman Baba velileri doğalarındaki başat ögelerin ateş ve hava ya da toprak ve su olmalarına göre "deli" (*dîvâne*) ve "yasal" (*meşrû*ᶜ) olarak iki geniş sınıfa ayırıyordu. İki tür de makbul ise de "deli" veliler *şerî'at* ile bağlı olanlara açıkça üstündü. Birincilerin yani tanrısal olarak çekilmiş (*meczûb*) velilerin aşırılıkları onlara yasal olarak mubahtı.[38]

Otman Baba gerçek velilerin insanlardan gizli kaldığında da ısrar eder, bu görüşün kanıtı olarak da *Kur'ân*-dışı ünlü "Benim dostlarım Benim çadırlarım [ya da Benim cübbem] altındadır" kutsal sözünü söylerdi.[39] Bu yüzden müritlerin eğitim ve irşadı üzerine tekelci hak iddia eden Sûfî şeyhlerini çok ağır olarak yererdi. Sûfî şeyhlerine taktığı adla "tekkeciler"in gizli planı dünya malı biriktirmekten daha öte birşey değildi. Kendisi mal mülk edinmeye bütünüyle karşıydı ve her tür armağanı, özellikle boka benzettiği parayı reddederdi. Saltık yoksulluk, dinî kurtuluşa götüren tek toplumsal durumdu.[40]

Otman Baba'nın kendi dinî planı iki yanlı imiş gibi görünüyor. Velilik etkinliğinin çoğu, bir yandan "tekkeciler"in açık ve köklü eleştirisine yönelikti. Genel olarak zamanının ya da geçmişin, Sultân Şücâᶜ ile Hâcı Bektâş dışında, hiçbir velisini saymazdı.[41] Otman Baba'nın Bektâşilere özellikle kötü davranması, bu yüzden biraz gülünç. Otman Baba velâyetnâmesinin birçok uzun bölümleri Mü'min Derviş adlı biri ile şeyhi Bâyezîd Baba'nın acımasız yergisine ayrılmış; bunların ikisi de "tekke velileri" olup muhtemelen Bektâşî idiler ya da hiç olmazsa Hâcı Bektâş'a çok büyük saygı gösterirlerdi. Daha özel olarak Otman Baba bir kezinde İstanbul'da Bektâşî babası Mahmûd Çelebi'yi öylesine korkutmuştu ki adı anılan kişi ondan kurtulmak için yakınlardaki bir Edhemî tekkesine sığınmak zorunda kalmıştır.[42]

Otman Baba öte yandan kendi meslek yaşamında Tanrı'nın her şeyde, özellikle de her insanda görünür olduğuna inandığı bir varlık birliği öğretisini uygulamaya koymuştur. Bu görüşe uygun olarak Muhammed, ᶜÎsâ ve Mûsâ'yla (kimileyin Âdem'le de) ya da Tanrı'nın kendisiyle bile özdeş olduğunu iddia ederdi. Aynı düşünceyle kullanılmış hamam suyu içer ve bütün şeyler aynı derecede Tanrı yansıttığına göre pis hiçbir nesnenin olmadığını söylerdi.[43] Kendi velilik iddiası-

38 Abdâl, yapr. 81 ve 50b.

39 Aynı eser, yapr. 6b. bu, *evliyâî tahte kıbâbî (kâbâ'î) lâ yaᶜrifuhum gayrî*, kutlu hadisi hakkında bakınız: Furûzânfer, *Ehâdîs-i Mesnevî*, 52, no. 131; ve Nûr al-Dîn ᶜAbd al-Rahmân-i Isferâyinî, *Kâshifu'l-esrâr*, yay. Hermann Landolt, 104, n. 144.

40 Abdâl, yapr. 6b, 23a-b ("tekkeciler hakkında"), 20a, 21b, 54b, 57b (hediyelerin reddi hakkında).

41 Sultân Şücâᶜ ve Hâcı Bektâş hakkında kaynaklar için bakınız: sırasıyla, 5. Bölüm, 62. not ve 6. Bölüm 71. not.

42 Hâcı Bektâş ve Sultân Şücâᶜ Abdâl, yapr. 7b'de anılıyorlar. Bâyezîd Baba ve Mü'min Derviş hakkında bakınız: yapr. 112b-113a.

43 Aynı eser, yapr. 11b ve 32b.

nın temelini, galiba bu içkinci görüş oluşturuyordu, ancak kendisini gizli velilerden biri ya da gerçekten evrenin "Kutbu" sayıp saymadığı belli değil.

Otman Baba Osmanlı sultanı II. Mehmed (855-86/1451-81) ile özel bir ilişki kurmuştur. II. Mehmed'in daha şehzade iken tahta çıkacağını bilmiş, daha sonra da sultanı Belgrad'ı almak için yapacağı başarısız sefer hakkında uyarmıştır. Sultanla ilişkilerindeki amacı kendi üstünlüğünü göstermekti ve gene de yaşamöyküsünün yazarı Küçük Abdâl'a göre II. Mehmed "gerçek" sultanın Otman Baba olduğunu kabul ediyordu.[44]

Otman Baba'nın zühdünün en önde gelen özelliği toplumsal eylemciliği idi. Kendisini mezarlıklara kapatarak dinleyicisi olarak Müslüman bireylerin dinî vicdanlarını hedefleyen Cemâleddin Sâvî'nin tersine ve vahşi doğada yok olarak insan dinleyicilerden bütün bütün kaçmaya kalkışan Kutbeddîn Haydar'a daha çok ters olarak Otman Baba, karşıtlıkçı gündemini kurumlara, öncelikle Sûfî işletmelere, ama politik ve Sûfî-olmayan dinî seçkinlerinkine de yöneltiyordu.

44 Aynı eser, yapr. 10b ve 19b-21b.

Bir kalender. (Nicolas de Nicolay'dan)

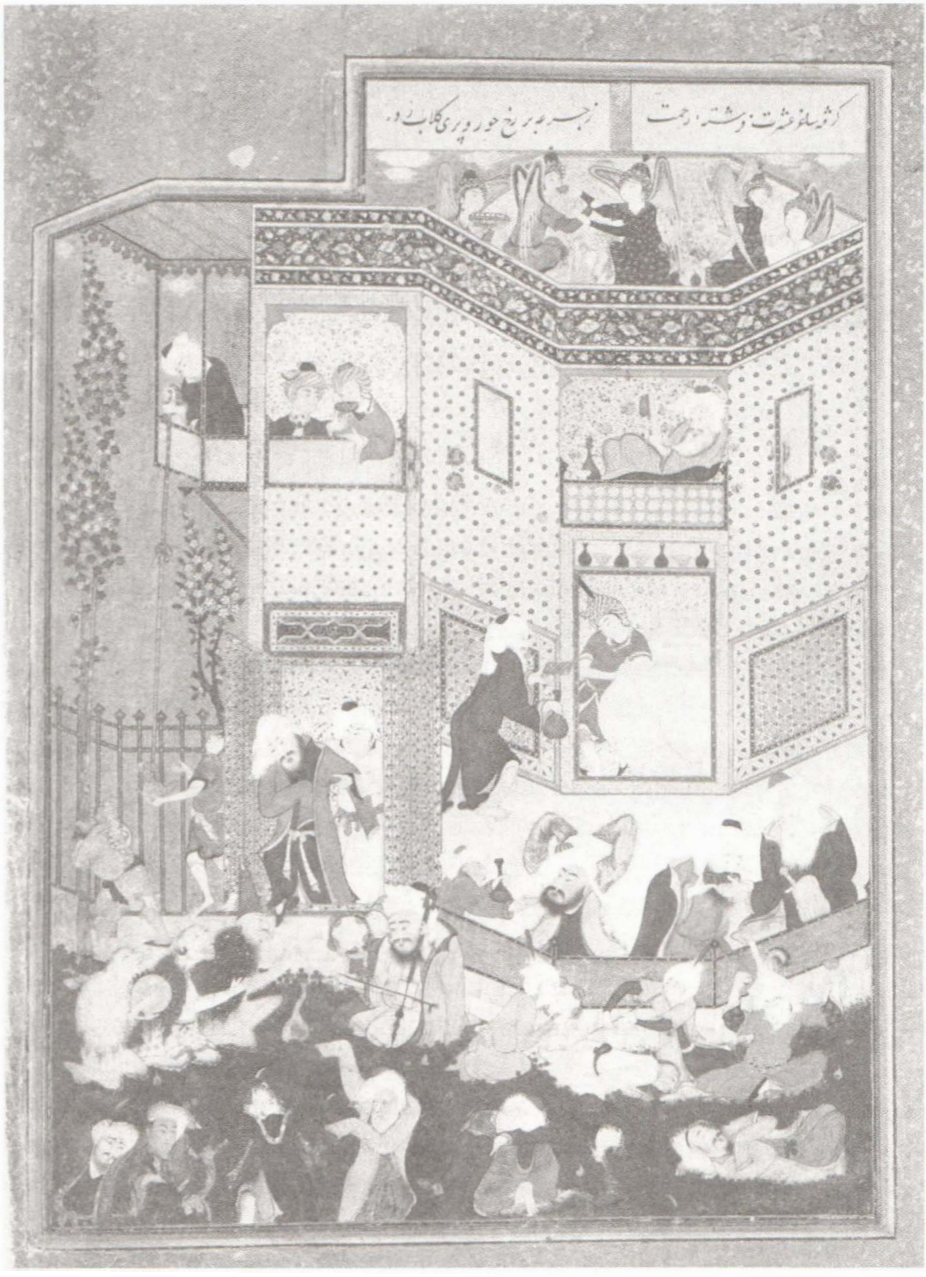
Bir Rûm Abdâlı. (Nicolas de Nicolay'dan)

Bir Haydarî (Nicolas de Nicolay'dan)

Bir Câmî. (Nicolas de Nicolay'dan)

Fahreddin Irakî ve Kalenderler Hindistan yolunda.
(1552 tarihli *Mecâlisü'l-Uşşâk* adlı yazma eserden)
(Oxford, Bodleian Ktp.)

Bir Kalender portresi (15. yüzyıl Timurlu dönemi resmi)
(Metropolitan Sanat Müzesi, New York; Cora Timken Burnett Kol. 57.51.30)



Üç Kalender şenlikte. (16. yüzyıl başı Safevî minyatürü)
(Fogg Art Museum, Harvard Üniversitesi, ABD)

Beşinci Bölüm

DERVİŞ GRUPLARININ AÇILIP SERPİLMELERİ 1200-1500

Zühd ustalarının örnek dindarlıkları, pirlerin zâhidce ideallerini dince anlamlı toplumsal eylem ilkelerine dönüştüren toplumsal bakımdan sapkın derviş gruplarının etkinlikleriyle süreklilik kazanmış ve İslâm dünyasında baştan başa yayılmıştır. Kalender, Haydarî ve Rûm Abdâlları Cemâleddin Sâvî, Kutbeddîn Haydar ve Otman Baba'nın yaşamlanyla gelişmiş ya da en güzel temsil edilmiş özel dindarlık biçemlerini korumak ve yinelemeye çalışıyordu. Bu zühd hareketleri tarihinin incelenmesi güçlüklerle dolu. Buna şaşmanın gereği yok. Bir yandan, bu-dünya biliminin reddi gündemlerinin mantıkî bir parçası olduğundan, yaşam biçemlerini dervişlerin kendilerinin yazıyla "belgeleme" olasılığı yoktu. Bu onları sapkın zâhidlik hakkında, özellikle zâhid pirlerin menakıbleri türünde yazılı kanıtlar üretmekten alıkoymamıştır. Bu anlatılar, herhalde, derviş topluluklarında iç tüketime yönelikti ve geniş bir çevreye yayılmıyordu. Öte yandan dervişlerin açık bir toplumsal sapkınlıkla toplumu yok saydıkları gerçeği, doğal olarak yalnızca sapkın zühd iletisini yanlış temsil etmek için nedenleri olan aleyhtarlarının dikkatini çekmelerini sağlıyordu. Kültürel seçkinlerin geri kalanı, dervişleri, eylemleri geçici olarak tarihçi, biyograf, din reformcuları ve edebiyatçıların bilimsel ve edebi gündemlerinin alanına kenardan girmedikçe bilmezden geliyordu. Dolayısıyla yaşamöyküsü yazınına önemli zühd kişiliklerinin ancak kısa öyküleri alınır ve derviş topluluklan tarih kitapları ile oylumlu edebi derlemelerde ancak üstünkörü anılırken, Muhammed el-Hatîb ve Vâhidî türünden gönüllü sapkın zâhidlik yergicileri konu hakkında daha uzun ve bağımsız çalışmalar yapmıştır. Sapkın dervişlerin kendilerinin iç anlatılarıyla birleştirildiğinde bütün bu malzeme, parçalı ve yanlı da olsa, Son Orta Dönem sapkın zâhidlik hareketlerinin ana çizgilerini yeniden kurmamıza olanak sağlıyor.

Arap Ortadoğu'su

Suriye'nin en önemli kenti Şâm, yeni zâhidliğin İslâm dünyasındaki ilk merkezi idi. Cemâleddin Sâvî Dimyat'a gitmek için kentten ayrıldıktan sonra genç Kalender topluluğunun önderliğini, önce Celâleddîn ed-Derguzînî sonra da Muhammed el-Belhî olmak üzere, pîrin en önde gelen iki müridi üstlenmiştir. El-Melik el-Kâmil 635/1238'de Şâm'ı ele geçirip hükümdar olunca grubu kentten sürdü. Bu Kalenderler için kısa ömürlü bir sürgündü besbelli. El-Melik ez-Zâhir (hü.658-76/1260-77) hükümdarlığı süresince Şâm Kalenderlerinin önderi olan Muhammed el-Belhî'ye saygı gösterdiğine göre kısa bir süre sonra kente dönmüş olmalılar. Muhammed el-Belhî Kalenderlere ağır cavlak giyme koşulu getirmiş ve galiba ez-Zâhir yönetimi sırasında, dervişleri için kamu hazinesi kaynaklarıyla bir tekke yaptırmıştır. Ez-Zâhir, bir Şâm ziyaretinde sultanı tekkelerinde ağırlayan Kalenderlere bin gümüş dirhem ve birkaç halı hediye etmiştir. El-Belhî'nin ez-Zâhir'in Mısır'a çağırmasını geri çevirmesine karşın ez-Zâhir Kalenderler için yıllık otuz çuval buğday ve günde on dirhem harçlık bağışı ayarlamıştır.[1]

Belhî'nin zamanında Kalenderler Şâm'daki tek sapkın derviş grubu değildi. Kente 655/1257'de Haydarîler geldi. Önü açık rahat cüppeler (*feracîye*) ve yüksek börkler (*tartûr*) giyerlerdi; sakallarını keser, bıyıklarını ise bırakırlardı. Bu âdet, söylendiğine göre, İsmâ'îlîlerin elinde tutsakken kendisini ele geçirenlerce sakalı tıraş edilen şeyhleri Haydar'ın örneğinden geliyormuş. 'Avniye mahallesinde onlar için bir tekke yapılmıştı.[2]

Haydarîlerin Şâm'a geldiği aynı on yıl içinde, Haleb'in kuzeydoğusu Harrân'da bir grup Kalender görüldü. Bunlar 658/1259-60 yılında ünlü bilgin Nasîreddîn'in (ö. 672/1274) eşlik ettiği Moğol hükümdarı Hülâgu'nun huzuruna çıktılar. Hülâgu bu adamların kim olduğunu öğrenmek istiyordu. Nasîreddîn'in "[Bunlar] bu dünyanın artıklıklarıdır" kısa ve açık yanıtı, Kalenderlerin Hülâgu'nun buyruğuyla idam edilmeleri için yetmişti.[3]

1 Zehebî, 398; aynı yazar, *el-'Iber fi haber men gaber*, yay. Selâheddîn Muneccid, 5:141; Safedî, 293.

2 İbn el-Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13:196; Nu'aymî, 2:212. *Vilâyetnâme*, 9-11'de, Kutbeddîn Haydar'ın yaşamında bir tutsaklık döneminden de söz ediliyor. Bu yapıta göre Kutbeddîn "Bedehşân kâfirleri" sanıldığına göre İsmâ'îlîler, tarafından tutsak edilmiş ve Hâcı Bektâş tarafından kurtarılmıştı.

3 İbn el-Fûtî 'Abdurrezzâk ibn Ahmed, *el-Havâdisu'l-câmi'a* (Bağdat, 1351/1932), 342, alıntılayan Michel M. Mazzaoui, *Origins of the Safavids: Şî'ism, Sûfism and the Gulât*, 43, n. 3; aynca Meier, 500. Aynı öykünün biraz değişiği için 'Ubeyd-i Zâkânî, *Hecvîyât ve hezlîyât*, 39; ayrıca bakınız Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, 3:251; ve George Morrison, Julian Baldick, ve Shafi'i Kadkanî, *History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, 66.

Daha önce Kahire'de Kalenderiler için bir tekke kuran Hasan el-Cevâlakî el-Kalenderî, Sultan Kitbuğâ (694-96/1295-97) ile Şâm'a gitti. Kitbuğâ orada Mizze dağındaki Kalenderleri ziyaret etti, Hasan ise Kitbugâ'dan aldığı bin altın (*dînâr*) sayesinde el-Harîrî tekkesinde çok büyük bir derviş toplantısı (*vakt*) düzenledi.[4] Hasan Mısır'a geri gitmedi, Şâm'da kalıp 722/1322'de orada öldü.[5] Hatîb-i Fârîsî zamanında Şâm'da Muhammed Buhârâ'î'nin önderlik ettiği hâlâ oldukça büyük bir Kalender grubu vardı. Kalenderlerin özgün tekkesi çalışmayı sürdürüyordu ve onaltıncı yüzyıl başlarında hâlâ vardı.[6]

Kalenderler, Şâm'da ortaya çıkmalarının hemen ardından Arap Yakındoğu'sunun öteki kentlerine yayılmışlardır. Mısır'ın Dimyat kentinde İbn Battûta'nın kenti ziyaret ettiği 725/1325 yılında eş-Şeyh Feth et-Tekrûrî adlı birinin yönettiği Cemâleddîn tekkesinde bir Kalender grubu vardı.[7] Mısır'da bir öteki Kalender tekkesi Kahire'deydi. Bu tekkenin kurucusu Hasan el-Cevâlakî idi. Hasan Kalender yollarını İranlı şeyhlerden (*fukarâ'ü'l-ᶜacem*) öğrenmiş, Kahire'ye de Kitbuğâ'nın saltanatı sırasında ya da hemen öncesinde yerleşmişti. Çok geçmeden bir şöhret olmuş, zenginleşmiş, "türbe ve mezarlıklar" yönünde Bâb el-Mansûr dışında bir *zâviye* kurmuştur. Bu tekke, bir pîrin yönetiminde her zaman büyük sayıda Kalenderin olduğu Kahire'deki Kalenderler için bir merkez olmuştur. Yaklaşık yarım yüzyıl sonra 761/1359-60'ta el-Melik en-Nâsir el-Hasan Kalenderlerin İranlı ve Mecûsîler (*el-mecûs ve'l-a'âcim*) gibi tıraş olmalarını ve giyinmelerini yasakladığı bir buyruk çıkardı. Buyruk Kalenderlerin Kahire'deki şeyhlerinin kendisine teslim edilmişti, ancak sultan pîrin duasını istemeyi de unutmamıştı.[8]

Kudüs'te Mâmilâ mezarlığının ortasında Deyr el-Ahmer diye bilinen eski bir kiliseyi, sekizinci/ondördüncü yüzyıl sonuna doğru Şeyh İbrâhîm el-Kalenderi adlı biri bir Kalenderî tekkesine çevirdi. İbrâhîm, Tonsuk binti ᶜAbdullâh el-Muzafferiye adlı bir kadının sevgisini kazanmış, kadın tekkenin bitişiğine 794/1391-92'de onun için bir kubbe yaptırtmıştı. Tekkede bir grup Kalender kalıyordu. Tekke 893/1487-88'de çöktü, onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında hâlâ yıkıntı halindeydi.[9]

4 El-Harîrî hakkında aşağıda 17. nota bakınız.

5 İbn el-Kesîr, *el-Bidâye*, I: 344; el-Makrîzî, *el-Mevâᶜiz*, 4:301-2.

6 Nuᶜeymî, 2:209-10. Şam'daki Kalender ve Haydariler için ayrıca bakınız: Pouzet, 228-29.

7 Battûta, 1:61. Tekrûr özellikle bugûnûn Moritanya ve Mali'sine verilen addı, ancak daha genel olarak Nil'den Atlantik'e uzanan Sahra bölgesini anlatmak için kullanılırdı; bakınız Chouki El-Hamel, "Fath ash-Shakûr: Hommes des letters, disciples et enseignement dans le Takrûr du XVIᵉ au début du XIXᵉ siecle," 74-75.

8 Al-Makrîzî, *el-Mevâᶜiz*, 4:301-2.

9 Mucîreddîn el-ᶜUleymî el-Hanbelî, *el-Unsu'l-celîl bi-târîhi'l-kuds ve'l-halîl*, 2: 413-14. Ayrıca bakınız: Huda Lutfi, *Al-Quds al-Mamlûkiyya: A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents*, 115 (Zâwyat al-Shaykh Ibrâhîm).

Yedinci/onüçüncü yüzyılın ilk yansında Kalenderlerin Mezopotamya'da öne çıktıklarını gösteren başka tür bir kanıt, sakal kesme "çirkin yenilik"ini (bidᶜat) onlara yükleyen ve okuyucularına bu dervişlerin oruç tutmadıklarını, namaz da kılmadıklarını söyleyen ᶜAbdurrahmân el-Cevberî tarafından getiriliyor.[10] El-Cevberî Haydarîler hakkında da bilgi veriyor. Bu dervişler sakallarını kazıyor ve demir halkalar takmak için cinsel organlarını deliyorlardı. Kızgın demir tutmaya alışıklardı. El-Cevberî'ye göre sadece sahtekâr idiler ve hiçbiri esrar içmeden tek bir gün yaşayamazdı.[11] Kalenderleri kınamaya katı ahlâkçı İbn Teymiye de fırsat bulmuştur. Onları sakallarını kazıyan, oruç ve namazı seren, *Kur'ân*'ın yasaklarını delen kâfirler olarak yererdi. İbn Teymiye'ye göre bunlar Farsça konuşan baş "Kalender"lerine Hz. Muhammed'in birkaç üzüm verdiğine inanırlardı.[12] Bundan başka Bağdatlı Takîyeddîn ibn el-Mağribî (ö. 684/1285-86) kısa bir Kalender şiiri yazmıştır.[13] Bu şiirdeki Kalender imgesi, hileli yollarla bir yaşam kazanan ahlâksız bir zevk düşkünü imgesidir. Başı kazılıdır ve düpedüz çıplak değilse ya keçeden bir cüppe ya da koyun yününden bir gömlek (*delk/delek*) giyiyordur. Esrar suyu (*beng*) içer, şaraba da pahalı diye el sürmez. Farsça dilenir.[14] Ayrıca Kutbeddîn Haydar'ın bir müridinin Bağdat'ta Ebû Hafs ᶜÖmer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) hânkâhını ziyaret ettiği söylenir.[15] Arap ülkelerindeki ünlerinin apaçık bir imi olarak Kalenderler başları kazılı, üç tek gözlü derviş biçiminde *Binbir Gece Masalları*'nda da boy gösteriyor.[16]

10 Cevberî, yapr. 18a, satır. 4-6. Cevberî hakkında bakınız Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 1: 655 (497) ve Ek, 1: 910. Yapıtın içeriğinin betimlemesi için Clifford Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banû Sâsân in Arabic Society and Literature*, 1: 106-18. El-Cevberî'nin kendi adını ᶜAbdurrahmân olarak verirken Brockelmann'a uyuyorum; Süleymaniye yazmasında ᶜAbdurrahîm yazılı.

11 Cevberî, yapr. 17a. Bu yazma nüshada "Haydarîye" yerine "Rifâᶜiye" var (Bosworth buna uyuyor, *The Mediaeval Islamic Underworld*, 113), yine de *Keşfu'l-esrâr*'ın, daha çok nüshaya dayanan Fransızca çevirisine "Haydarîye" adını veriyor: Le voile arraché: *L'autre visage de l'Islam*, çev. René R. Khawam, 83.

12 Takîyeddîn Ahmed ibn Teymîye, *Mecmûᶜâtu'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*, 1:33 ve 64-65. Karş. Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimîya's Struggle against Popular Religion, with an annotated Translation of His* Kitâb iqtidâ' as-sirât al-mustaqîm mukhâlafat ashâb al-jahîm, 61-62 ve 65-66.

13 Muhammed ibn Şâkir el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefâyât*, cilt 3, yay. İhsân ᶜAbbâs, 36-37; ve Meier, 505-6, şiir burada Almanca çeviriyle verilmiştir.

14 Bu sözcüğü Meier gibi *cilink* (Farsça *ciling* bir tür ipek kumaş) değil, *culnek/celnek/cilnek* diye okuyor ve Türkçe *gönlek* "gömlek"in Arapçalaşmışı olarak anlıyorum. Bu bağlamda *cilink* okumak pek anlamlı olmuyor. Metnin okunuşu: nelbisu ᶜivada hâzâ l-kettân culnek min sûf el-hirfân ev dalak ev nusbihu ᶜuryân."

15 Vâᶜiz Kâşifî, *Reşahâtu ᶜayni'l-hayât*, 2:460-61.

16 *Kitâb elf leyle ve leyle*, yay. Muhsin Mahdi, 137; İngilizce çeviri: *The Arabian Nights*, çev. Husain Haddawy, 76 ("The Story of the Porter and the Three Ladies"). Yukanda belgeleri verilen edebi kanıtlara Ebû Hafs ᶜÖmer es-Sühreverdî'nin *ᶜAvârifu'l-maᶜarif* adlı, yukanda 3. bölümde tartışılan ünlü Sûfî el-kitabındaki Kalenderler hakkında tartışması da eklenebilir. Kalenderler Mısır'da onuncu/onaltıncı yüzyılda girildikten sonra hâlâ yaşıyordu; bakınız örneğin Michael M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of ᶜAbd al-Wahhâb al-Shaᶜrânî*, 121, n. 52.

Kalenderliğin gelişimi, demek, yedinci/onüçüncü yüzyılın ilk yansında Mezapotamya'nın başat olarak Arap bölgelerinde ve Mısır'da olmuştur. Ancak bu aşamada hareketin önderleri –belki üyeleri de– Arap olmayıp genellikle İranlıydı. Grubun baskın İranlı doğası, önce Kalenderlerin kaynaklarda belirlenen adlarıyla sergileniyor. Cemâleddîn'le ilk "müridi" Celâl'in kendileri, sırayla, Sâve ve Derguzinli İranlılardı. Öteki önemli müritleri de İranlı ve Anadolulu idiler, ancak kaynaklarımızda onlara (Muhammed-i Belhî, Muhammed-i Kürdî, Şems-i Kürdî, Ebu Bekr-i Isfahânî, Ebû Bekr Niksârî gibi) değişik adlar veriliyor. Kalenderilik yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar boyunca Suriye ve Mısır kültürel çevrelerinde genellikle bir İranlı grup olarak sürmüş görünüyor. Muhtemelen bir Arap üye olan Hasan el-Cevâlakî'nin Kalender yollannı İranlı pirlerden öğrendiği söylenir. Şair Takîyeddîn ibn el-Mağribî ve İbn Teymiye'nin verdiği daha başka kanıtlar Kalenderlerin doğal olarak Farsça konuştuğunu gösteriyor. Gerçekten de Cemâleddîn'in yaşamöykûsü Şâm Kalenderlerinin İranlı önderi Muhammed-i Buhârâ'î'nin yönetiminde Şîrâzî Hatîb-i Fârisî tarafından Farsça yazılmıştır. Dolayısıyla Arapça konuşanlar arasında Kalenderliğin, belki daha az ayrıntılı bildiğimiz Haydarîliğin de, yabancı, daha çok bir İranlı olgu diye görülmesi olasıdır.

Arap Ortadoğu'sunda toplumsal olarak sapkın zühde yaklaşan yerli derviş hareketleri vardı. Bunlann Suriye, Irak ve Mısır'da en önemlisi Rifâ^{c}îlik idi. Adını taşıdıklan pirleri Ahmed er-Rifâ^{c}î'nin etkinliklerinden esinlenen Rifâ^{c}î dervişleri ateşte yürümek, yılan yemek, kılıç ya da uzun ve keskin demir çubuklarla vücut delmek gibi eylemlerle yerleşik dindarlık biçemlerine meydan okuyordu. Büyücülüğün geliştirilmesi, açıkça, Rıfâ^{c}îliğin kısa bir zaman içinde bütün yörede ve ötesinde hızla yayılmasına yol açan ve Şâm'da Ebû el-Hasan ^{c}Alî el-Harîrî'nin (ö. 645/1247-48) yolu, Harîriye ve Mısır Tanta'da Ahmed el-Bedevî'nin (ö. 675/1276) yolu, Bedeviye gibi bağlı yerel versiyonlar yaratan üretken bir davranıştı.[17] Bu karışık hareketin yörede yayılması aynı alanda zühdcü derviş dindarlığının gelişmesiyle bir arada oluyordu, (Haydarîlerin de Rıfâ^{c}îler gibi ateş üzerinde raksetmesi, Rıfâ^{c}îlerin de Haydarîler gibi demir gerdanlık takması gibi) ortak âdet-

17 El-Harîrî hakkında bir kaynak listesi için bak Meier, 507, n. 226. Aynca bakınız Köprülü 1, 301 (not 2'nin s. 300'ten devamı); Louis Massignon, "Harîriyya" *EI*, 3:222; Pouzet, 220-21; Eflâkî, 2:640-41 (4/32), 2:677-78 (4/79); Şâm'daki öteki ilgili derviş hareketleri, özellikle *muvellehûn* hakkında bakınız Pouzet, 222-26. Ahmed el-Bedevî hakkında bakınız K. Vollers ve E. Littmann, "Ahmad al-Badawî," *EI*, 1:280-81. Yaşamı hakkında en önemli derleme, ^{c}Abdussamed Zeyneddîn, *el-Cevâhiru's-seniye fi'l-kerâmâti'l-ahmediye*, birçok kez basılmıştır; hakkındaki iki yeni çalışma, ^{c}Abdülfettâh ^{c}Aşûr, *es-Seyyid Ahmed el-Bedevî: Şeyh ve tarîkatuh*; ve ^{c}Abdülhalîm Mahmûd, *es-Seyyid Ahmed el-Bedevî*. Çağdaş Mısır'daki kültü üzerine bir çalışma için bakınız Edward B. Reeves, *The Hidden Government: Ritual, Clientalism, and Legitimation in Northern Egypt*. Karş. Alfred Le Châtelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, 161-82.

lere göre hükmedersek bu değişik derviş grupları arasında belli ölçüde bir etkileşim vardı. Rıfâᶜîlik ve ona bağlı olduğu düşünülen dallarının eski tarihleri ayrıntılı olarak incelenmemişse de bu hareketlerin, zamanla, kural-karşıtı toplum reddiyle değil de büyücülük vurgulaması ile sivrildikleri açık. Rıfâᶜîler, sapkın zâhidlerden farklı olarak, toplumsal uzlaşmadan ancak mucize gösterme oturumlarında sapmış görünüyor; başka zamanlarda toplumun, günlük toplumsal ilişkiler ağı içinde çalışan "düzgün" üyeleri idiler. Ancak izlenimden doğan bu görüşün, tarihsel kanıtların yakından incelenmesiyle sınanması gerek.[18]

İran

Kalenderlerle Haydarîlerin ikisi de yedinci/onüçüncü yüzyıldan beri İran'da etkindiler, ancak bu dönem İran'ı üstüne kaynak malzemesinin azlığı yüzünden ilgili kanıt çok az.[19]

İran şairi Fahreddîn-i ᶜIrâkî'nin (ö. 688/1289) anonim yaşamöyküsü, Kalenderler üstüne birtakım bilgiler içeriyor. ᶜIrâkî (yak. 627/1229-30, doğduğu kent Hemedân'ın 618/1221'de Moğollarca yıkılmasından on yıl kadar sonra) onyedi yaşlarındayken Hemedân'da bir grup Kalender boy gösterdi. ᶜIrâkî bu gruptan bir gence âşık oldu. Sevdiğinden ayrı kalmaya dayanamayıp Kalenderlerin ardından Isfahân'a gitti, orada sakalını kazıttı ve onlardan biri olarak gezilerine katıldı. Beraberce Hindistan'da ta Delhi ve Multân'a kadar gidip, onlara kucak açtığı söylenen Bahâ'eddîn Zekeriyâ'yı, herhalde başka şeyhleri de ziyaret ettiler. Bir fırtına nedeniyle biri dışında bütün arkadaşlarının izini kaybettiği birtakım daha başka maceralardan sonra genç şair Bahâ'eddîn'in müridi olmaya karar verip Multân'a yerleşti.[20]

Başka bir yerde de, ᶜIrâkî'nin ünlü yığınla çağdaşından biri olan Şems-i Tebrîzî'nin ölümüne ᶜIrâk-ı ᶜAcem'de düzenlenen bir meclisteki semâᶜ sırasında kendi-

18 Ahmed er-Rıfâᶜî hakkında bakınız: D.S. Margoliouth, "Al-Rifâᶜî" *The Encyclopedia of Islam*, ilk edisyon, 6:1156-57; yaşamı hakkında örnek kaynak, Takîyeddîn ᶜAbdurrahmân el-Vâsitî, *Tiryâku'l-muhibbîn fî tabakât hırkâti'l-meşâyihi'l-ᶜârifîn*. Rıfâᶜîlerin demir gerdanlık taktığı saptanmıştır, bak İbn Teymiye, *Mecmûᶜatu'r-resâ'il*, 1: 131-154. Yedinci/onüçüncü yüzyıl boyunca Şâm'da Rıfâᶜîlik hakkında bakınız Pouzet, 227; genel olarak Rıfâᶜîlik hakkında bakınız Trimingham, 37-40.

19 Bu vesile ile başlardaki Moğol müsamahasızlığının Kalenderleri öteki Müslüman ülkelere göçe zorladığı ve Moğol topraklarına girme cesaretlerini genellikle kırdığı görüşünü kabul etmek olanaklı. Örneğin Muhammed el-Hatîb, doğal olarak "sapkınlara" (*zenâdika*) karşı aşırı düşmanlığının neden olduğu epeyi bir abartı ile "Moğol ordularının gücü olmasaydı dünyanın bütün bölgeleri bu dinsizlik çeteleriyle dolardı" diye yazıyor (Hatîb, 53b). Daha da çarpıcısı Harrân'da 658/1259-60'ta Hülâgu'nün buyruğu üzerine bir grup Kalender'in idamıdır; bakınız bölüm 1.

20 Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî-yi ᶜIrâkî, *Kulliyât-ı dîvân-ı Şeyh Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî mutehallas bi ᶜIrâkî*, yay. M. Dervîş, "Mukaddime-i câmiᶜ-i dîvân," 21-23.

ne yer açmayan düşüncesiz bir Kalenderinin neden olduğu söylenir.[21] Ebû el-Fadl el-Hasan el-ᶜUkbarî, 652/1260'de Tuster'de iken, Caᶜfer ibn Muhammed eş-Şîrâzî adlı bir Kalenderî şeyhinden esrarın kökenleriyle ilgili bir öykü işitmiş.[22]

Biraz daha sonra bir grup Kalenderin, İlhânlı hükümdarı Ahmed Tegüder (680-83/1282-84) üzerinde epeyce etkisi olan Hasan (ya da İşân) Mengli'nin pîri Bâbî Yaᶜkûbîyân'ın çevresinde toplandığını işitiyoruz.[23] Görünüşe bakılırsa aynı zamanlarda Şîrvân ve Gîlân'da da Kalender vardı. Ünlü Safîyeddîn-i Erdebîlî'nin (ö. 735/1334) pîri Şeyh İbrâhîm-i Gîlânî (ö. 700/1301) müritlerini onlara karşı uyarırdı. Daha da somutu, birtakım Kalenderler, Zâhid Gîlânî'yi Şîrvân'dayken öldürmeye kalkışmıştı. Gerçekten de katil adayları, daha sonra, yörenin Türk valisinin buyruğuyla cezalandırılmıştır; birçoğunun kulak ve burunları kesilmiş, biri ise hemen idam edilmiştir.[24]

Musul ve Hemedân arasında yarı yolda bulunan güneybatı İran kenti Şehrizûr'da yedinci/onüçüncü yüzyıl çıkmadan önce Kalenderlerin varlığı tescil edilmiştir. Ünlü Sûfî Evhadeddîn-i Kirmânî'nin (ö. 635/1237-38) bir müridi, Şeyh Kâdî Zâhireddîn Muhammed, geceyi geçirmek için Şehrizûr'a yakın bir köyde bir camiye girmiş. Akşam çöktükten sonra camiye on kadar cavlak gelip kapıyı arkalarından kilitlemişler. Kendilerini yalnız sanarak –Zâhireddîn soluğunu tutup dikkatle saklanmış– önce bir şeyler yemiş sonra da haşhaş-suyu hazırlayıp içmiş ve semâ yapmışlar. Bunun ardından Zâhireddîn'in anlatmayı uygun bulmadığı başka işlere girişmişler. Korkuya kapılan Kâdî, Cavlaklar uyur uyumaz kaçmış.[25]

Yedinci/onüçüncü yüzyıl boyunca İran'da Haydarîler de etkindi. Kutbeddîn Haydar daha yaşarken çevresinde yeni doğmuş bir derviş topluluğunun var olması çok olasıdır. Kaynaklarda Kutbeddîn Haydar'ın iki doğrudan müridi olan Ebû Hâlid ve Hâcı Mübârek'in adlan kayıtlı.[26] El-Kazvînî, İbn Battûta ve Emîr Hasan-i Siczî'nin dedikleri, Kutbeddîn'in ölümünden yarım yüzyıl içinde Zâve'de bir grup mürit olduğunu teyid ediyor ve yedinci/onüçüncü yüzyıl başlarından kaynaklar

21 Eflâkî, 2:631 (4/28)

22 Rosenthal, 51.

23 Tevekkülî bin İsmâᶜîl, İbn el-Bezzâz, *Safvetu's-safâ'* (Bombay, 1329/1911), 63; ve Reşideddîn Fazlallâh, *Geschichte der Ilhâne Abaga bis Gaihatu 1265-95* (s'Gravenhage, 1957), 47 ve 56, Hanna Sohrweide'de zikredildiği gibi, "Der Sieg der Safaviden in Persien u. seine Rückwirkung auf der Schiiten Anatoliens im 16. Jh.," *Der Islam* 41 (1965): 103-4.

24 Tevekkülî bin İsmâᶜîl, İbn el-Bezzâz, *Safvetu's-safâ'*, 31, Sohrweide'de alıntılandığı gibi, "Der Sieg der Safaviden in Persien," 103; aynca Meier, 498, n. 165; ve Jean Aubin, "Shaykh Ibrâhîm Zâhid Gîlânî (1218?-1301)," *Turcica* (1991): 41-43. Sohrweide, *Safvetu's-safâ'*, 120, 214 ve 258'e işaretle Şeyh Safî'nin de Kalenderleri küçük gördüğüne dikkat çekiyor.

25 Hatîb, 52a-b. Evhadeddîn Kirmânî'nin kendisi Kalenderleri iyi bilirdi; bakınız Meier, 500, n. 179.

26 Ebû Hâlid, Rosenthal'in dediği gibi, *Kitâbu's-sevanih*, 51-53'te; Hâcî Mubârek de Eflâkî 1:215 (3/123) ve 467-68 (3/437)'de anılıyor.

demir gerdanlık, küpe ve bilezikler takıp takıştıran tipik Haydarî dervişi görüntüsüyle de zaten tanışıktır. Zâve'yi 732/1331-32 ve 734/1333-34 arasında ziyaret eden İbn Battûta, gerdanlık ve bileziklerin yanı sıra kulaklarına ve cinsel organlarına demir halkalar takan Haydarî dervişlerinin Kutbeddîn Haydar'ın yandaşları olduğunu söylüyor.[27] Zâve çevresindeki bölgede Haydarîlerin varlığı, 667/1269 yılında İran şairi Pûr-i Bahâ'nın (ö. 685/1286-87) yazdığı kısa bir yapıtta bir Haydarî dervişinin görülmesiyle belgelidir. Bu derviş Zâve'nin hemen güneydoğusundaki Hâf dolaylarında bir köyde yaşıyordu. Tıraş edilmiş bir çenesi, cinsel organında bir halka ve yanında genç bir tüysüz oğlan vardı.[28] Bu ilk yandaşların etnik kökenleri karanlık; ancak, el-Kazvînî'nin gözlemleri daha genel bir eğilim yansıtıyorsa Kutbeddîn'in olası Türklüğünün Haydarî üyeliği üzerinde etkisi olmuş gözüküyor. Köle ve hükümdarlarca aynı derecede sevildiği söylendiğine göre Kutbeddîn'in sevilirliği belli bir toplumsal grupla sınırlı kalmamış gözüküyor.[29]

Bölgenin Muzafferliler, Celâyirliler, Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında politik olarak bölündüğü sonraki iki yüzyıl boyunca Kalender ve Haydarîleri izlemek daha zor ise de, bu onların İran'da toptan ortadan kalktıklarını göstermez. Kutbeddîn Haydar'ın *zâviye*si, göründüğü kadarıyla, etkin bir Haydarî merkezi olmayı sürdürmüş. Bâbâ Resûl diye birinin "tarîkat"a girdiği ve Timur (hü. 771-807/1370-1405) zamanında bu *zâviye*de aylar ve yıllar geçirdiği söylenir.[30] Başka kanıtlar Karakoyunlu Kara Yusuf (hü. 791-823/1389-1420 Timur'ün istilâsı dolayısıyla uzun bir aralık) ve oğlu İskender (hü. 823-41/1420-38) zamanında Tebrîz'de Haydarî varlığına işaret ediyor. Konunun ana kaynakları İbn el-Kerbelâ'î ile Nûrullâh-i Şuşterî bu Haydarîleri hiç anlatmıyor. Bu denenlerin, gördüğümüz Haydarî gruplarından bütünüyle ayrı ve Kutbeddîn Haydar Tûnî adlı birinin önderliğinde toptan yeni bir Haydarî hareketi hakkında olabileceği gibi sinir bozucu bir olasılık var.[31] Aynı belirsizlik, daha küçük ölçüde olmakla birlikte, Karakoyunlu Cihânşâh'a karşı 872/1467 utkusu ardından Tebrîz'i almasından sonra Akkoyunlu Uzun Hasan'ın (hü. 857-82/1453-78) (886/1481'de II. Bâyezîd olarak Osmanlı

27 Battûta, 3:79-80.

28 Tâceddîn ibn Bahâeddîn-i Câmî'nin (Pûr-i Bahâ) *Kârnâme-i evkâf* adlı yapıtı.

29 Kazvînî, 382-83.

30 [Bâbâ Resûl] Timur seferi sırasında Anadolu'dan sürülen başkaları ile birlikte İran'a gitmiş orada kalmıştı. Bu topraklarda uzun bir dinî eğitimden sonra bir Sûfî tarîkatına [girmek] istemiş ve Kutbeddîn Haydar'ın zâviyesinde aylar yıllar geçirerek Abdâl olmuştur (Helvacıbaşızâde Mahmûd Hulvî, *Lemezât-ı hulviye ez lemeᶜât-ı ᶜulviye*, Yazma Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 281 [tarihsiz], ypr. 186b.

31 Kerbelâ'î, 1:467-68, ancak burada Tûnî'nin Kalender olduğu söyleniyor; ve Şuşterî, *Mecâlisu'l-mu'minîn*, 36 ve 367. Tebrîz Haydarîleri ve büyük İran kentlerinde sonraki Haydarî-Niᶜmetî çatışması hakkında iki değişik görüş için bakınız Zerrînkûb, 85-87; Mîr Caᶜferî, "Haydarî ve Niᶜmetî," 745 vd.

tahtına çıkan) Şehzâde Bâyezîd'e yazdığı bir mektupta da sürüyor. Uzun Hasan'ın Kalenderî ve Haydarîler gibi sapkın grupları bastırdığı üstüne sözleri ayrıntıdan yoksun olup bu Haydarîlerin kimliği hakkında kuşkuya düşüyorsunuz.[32]

Bu dönemde Kalenderler de var olmayı sürdürdü. Örneğin Zengî-i ᶜAcem-i Kalenderî (ö. 806/1403-4) adlı birinin Kirmân'da bir tekkesi vardı ve kentte bir yandaş grubu olmuş olabilir.[33] Doğu İran'da Timurluların hâkim olduğu bölgelerde dokuzuncu/onbeşinci yüzyılda sakalı tıraşlı, gömleksiz ve iç donsuz bir keçe parçası giymiş tek bir Kalender'den söz ediliyor.[34] Aynı yüzyılın sonunda Sultân Hüseyin Baykara (hü. 875-912/1470-1506) Hâf ve Bâherz kadısına yazarak ona birtakım gençler ve Kalenderler arasında yaygınlaşmış dörtlü tıraş (*çahâr zarb*) yeniliğine (*bid'at*) son vermesini buyuruyordu.[35] Bundan başka Câmî (817-98/1414-92) de *Nefahâtu'l-uns*'unda Kalenderleri tartışıyor.[36] İran'da Kalenderler hakkında Safevî dönemine kadar sürekli haber var.[37]

Hindistan

Kalender ve Haydarîler hakkındaki tanıklıklar, yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar Müslüman Hindistanı'nda İran'la karşılaştırıldığında, hem daha çok hem de daha öğretici. Kalenderlerin Hindistan'da boy göstermeleri (Laᶜl Şâhbâz Kalender diye tanınan) Şeyh ᶜOsmân-i Merendî, Şeyh Hızr-i Rûmî ve Pâni-

32 Tâcîzâde Saᶜdî Çelebi, *Münşe'ât*, yay. Necati Lugal ve Adnan Erzi, 28; Mîr Caᶜferî, "Haydarî ve Niᶜmetî," 746.

33 Meier, 509 (dayanağı, Mihrâbî, *Mezârat-ı Kirmân*, yay. Hüseyn Kûhî Kirmânî [Tehran, 1330], 54-60; ve Fasîh el-Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, 3:147).

34 Jean Aubin, "Un santon quhistânî de l'époque timouride," *Revue des Etudes Islamique* 35 (1967): 208; Meier, 510, n. 241. Aubin, sayfa göstermeksizin ᶜAlî b. Ebîverdî Kûrânî'nin, Nakşbendî ᶜAlâeddîn Muhammed Âbîjî (ö. 892/1487) yaşamöyküsü, *Ravzatü's-sâlikîn*'inden alıntı yapıyor.

35 ᶜAbdulhuseyn Nevâ'î, *Esnâd ve mukâtebât-ı târîhî-yi Îrân ez Tîmûr tâ Şâh İsmâᶜîl*, 410-11; Meier, 505, n. 215.

36 Câmî, *Nefahâtu'l-uns*, 14-15. Ancak Câmî'nin tartışmasını genel olarak Sühreverdî'nin *ᶜAvârifu'l-maᶜârif*'i üzerine kurduğu unutulmamalı. Ayrıca bakınız Necmeddîn ᶜAbdullâh ibn Muhammed Râzî "Daye," *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, çev. Hamid Algar, indeks, s.v. "qalandar."

37 Safevî dönemi ve sonrası İran'da Kalenderler tarihi için bakınız, İskender Beg Münşî, *History of Shâh ᶜAbbâs the Great*, çev. Roger M. Savory, 1:195; Adam Olearius, *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse*, yay. Dieter Lochmeier, 685; Raphael Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, yay. Ch Schefer, 216; Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, *Tezkire-i Nasrâbâdî*, yay. Vahîd Destgirdî, 264 (Bâbâ Sultân Kalender hakkında ayrıca bakınız Meier, 509, n. 2); Maᶜsûm ᶜAlî'Şâh, *Tarâ'iku'l-hakâ'ik*, 2:354, Zeyn el-ᶜÂbidîn ibn İskender-i Şirvânî'nin (1237/1821-22'de derlenme) *Riyâzu's-siyâha*'sından alıntı; bu parçanın Almanca çevirisi Meier'de, 510. İran'da bugünün Hâksâr dervişlerinin ilk tarihlerini izlemeye çalışan Gramlich'e de danışılmalı, 1:70-82; karş. Zerrînkûb, 92 vd.

patlı Bû ᶜAlî Kalender'in kişilikleriyle ilişkili. ᶜOsmân-i Merendî (ö. 673/1274) Bahâ'eddîn Zekeriyâ''nın önde gelen bir müridiydi, kırmızı giyinmek âdetinden dolayı "Yakut" (Laᶜl) diye ünlenmişti, ek "yiğit, şahin" (Şâhbâz) sanı ise ona şeyhi tarafından verilmişti. Ona yakıştırılan birkaç şiir kitabı var. Ölünce Sind'de doğum yeri Sihvan'da gömülmüş, türbesi ünlü bir ziyaret yeri olmuştur.[38] Şâh Hızr-ı Rûmî hakkında Çiştî pîri Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî (ö. 633/1235) yaşarken Delhi'de olduğunu ve bu şeyhle bir tür ilişkisi bulunduğunu ileri sürmek olanaklı yalnızca. Herhalde ana yurdu Anadolu'da öldü.[39] Pânipatlı Bû ᶜAlî, ölüm tarihinin 724/1324 olarak gösterilmesi doğru diye kabul edilirse, Laᶜl Şâhbâz'dan da Şâh Hızr'dan da sonra muhtemelen biraz daha yaşamıştır. Şeyh Kutbeddîn Bahtiyâr ve Şeyh Nizâmeddîn Evliyâ' ile temasta olduğu iddia edilmiştir ama bunlar, Kutbeddîn Bû ᶜAlî'den çok daha erken yaşadığı ve Nizâmeddîn hakkındaki dönemin Çiştî kaynaklan Pânipatlı şeyhten hiç söz etmediğinden, Bû ᶜAlî'nin etrafında sonradan kurulan söylenceler olarak görülmeli. Doğum yeri Pânipat'ta sonradan Kalender ve ilgili gruplar için bir ziyaret merkezi olmuş bir *hânkâh* kurmuştur.[40]

Yedinci/onüçüncü yüzyıl Hindistanı'nda, bu ünlü kişilerden başka, anonim Kalenderlerin varlığına sûfî edebiyatında ve tarihî kitaplarda bulunan çeşitli fıkralar tanıklık ediyor. Sühreverdî Bahâ'eddîn Zekeriyâ''nın Multân'daki, Çiştî Ferîdeddîn Genc-i Şeker'in (ö. 664/1265) de Acozan'daki hânkâhlanna, zaman zaman yerleşik Sûfilere karşı, doğrudan doğruya düşmanca değilse bile kışkırtıcı davranış takınmaktan çekinmeyen, yalnız ya da gruplar halinde Kalenderîler gelirdi.[41] Biraz

38 Laᶜl Şâhbâz hakkında bakınız Berenî, 67-68; Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetu'l-asfiyâ'*, 2:46-47; Rizvi, 306 (Gulâm Muᶜîneddîn ᶜAbdullâh Haşgî'nin *Maᶜâricu'l-vilâye*'sine dayanıyor); Digby, 70-71, 78, 100 (dayandığı yapıtlar: Berenî 67-68; ve *Tezkire-i meşâ'ih-i Sivistân*, yay. S.H. Reşdî [Mihran, 1974], 205); Gramlich, 1:78 (n. 48, dayanağı: Lâhûrî, *Hazînetu'l-asfiyâ'*, 2:46-47); Zerrînkûb, 89; Meier, 508-9; ve N. B. G. Qazi, *Lal Shahbaz Qalandar: ᶜUthmân Marwandi*, Laᶜl Şâhbâz'a yakıştınlan Farsça birkaç şiir buraya konmuş (39-44). Bir de *Qalandar Lal Shahbaz* adlı Sind Hükümeti Kamuyla İlişkiler Bakanlığı tarafından yayımlanan yarardan yoksun olmayan bir broşür var.

39 Bakınız Nizâmî, 295; Rizvi, 304; ve Digby, 63, 84-85. Üç araştırmacı da ᶜAbdülhak ibn Seyfeddîn et-Türk ed-Dihlevî'nin (ö. 1052/1642-43) *Ahbâru'l-ahyâr fî esrâri'l-ebrâr*'ına (1065/1654'te derlenmiş) dayanıyor; Rizvi, ᶜAbdurrahmân eç-Çiştî'nin (1065-1654 derlemesi) *Mir'âtu'l-esrâr*'ını da kullanıyor; İngiliz Kütüphanesi yazması, bunun hakkında da bakınız Charles Rieu, *Catalouge of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 1:359b. Storey, 1035-37, no. 1378 (2) de alıntılandığı biçimiyle Turâb ᶜAlî Kâkôrevî'nin (ö. 1275/1858) *Usûlü'l-maksûd*'u da bunlara eklenebilir.

40 Bakınız Khaliq Ahmad Nizami, "Abû ᶜAlî Qalandar, Şaraf-al-Dîn Pânîpâtî," *EIR*, 1:258; Rizvi, 305; ve Digby, 100-102.

41 Bahâ'eddîn bir grup Kalendere sadaka vermeyi reddedince Kalenderler, hânkâhının kapısına tuğla fırlatmaya başlamışlar; bakınız Digby, 87; ve Nizami, 295. Yalnız bir Kalender esrarlı içkisini rahat içememesine kızıp önce Bâbâ Ferîd'in Bedreddîn İshâk adlı bir müridine dilenci çanağıyla vurmak istemiş ancak Bâbâ Ferîd'in kendisinin araya girmesiyle çanağını duvara vurmakla yetinmişti; bakınız Kalender, 130-31; Digby, 88-89, ve Nizami, 296. Aynı Bâbâ Ferîd'in Kalendere benzeyen biriyle başka bir can sıkıcı karşılaşması olmuştu, bakınız Digby, 92-93. Digby bu olayı ana kaynağında dile getirilen görüşe uyarak Bâbâ Ferîd'e yapılan kanlı bir hücum diye gösteriyorsa da olay, hiç kuşkusuz bir dervişin-büyük olasılıkla bir Haydarînin- masum bir ziyareti olarak yorumlanabilir.

daha sonra Sultan Derviş adlı bir Kalender ve arkadaşları, Bengal'in asi valisi Tuğrul'un koruyuculuğunu elde etmişe benziyor; vali Kalenderlere özel metal donanımlarını yapmak için üç *men* altın vermiş. Bu Kalenderler Tuğrul'un öteki yandaşlarıyla beraber, isyanı bastırması üzerine, 677-78/1279'de Sultan Balaban (hü. 664-86/1266-87) tarafından idam edilmişlerdir.[42] Yüzyılın bitiminde ve sonraki on yıllar içinde Kalenderler Delhi'de Çiştî pîri Nizâmeddîn Evliyâ' ve Nasîreddîn Çirâg-ı Dihlî'nin hânkâhlarına gidiyordu.[43] Sekizinci/ondördüncü yüzyıl Hindistanı'nda, örneğin Şeyh Muhammed Gîsûderâz'ın Kalenderlerle ilişki kurmaya karşı yaptığı sık uyarılardan çıkarmak gerekirse, gezginci Kalender toplulukları kentlerde olduğu gibi kırlarda da tanıdık bir görünüm olmayı sürdürmüştür.[44]

Haydarîlerin Hindistan'a yayılışı da iyi kanıtlanmıştır. Celâleddîn Fîrûz Şâh'ın (689-95/1290-96) hükümdarlığı zamanında Delhi'de Ebû Bekr Tûsî Haydarî adlı önemli bir Haydarî şeyhi vardı. Dervişlerinden Bahrî adlı biri sultanın huzurunda Sîdî Muvellih'in öldürülmesine karışmıştı. Ebû Bekr'in Jemne ırmağı kıyısında bir hânkâhı vardı, tutunmuş pek çok Sûfî şeyhinin ve saygın âlimin dostluğunu kazandığı söylenir.[45] İbn Battûta Hindistan'da Haydarîlerle iki münasebetle karşılaşmıştır. Birincisi kuzey Hindistan'da İbn Battûta ve yoldaşlarının başlarında kara bir şeyhin olduğu bir grup Haydarîyle bir gece geçirdiği Amroha yakınlarındaydı. Haydarîler, İbn Battûta'nın arkadaşlarının kendilerine bulduğu odunlarla bir ateş yaktıktan sonra, ateş sönünceye dek yanan odunlar üzerinde raksettiler. Ünlü gezgin, raks başlamadan şeyhlerine verdiği bir gömleği kendisine tertemiz geri verildiğini görüp şaşkına dönmüştü; ateş kumaşta hiçbir iz bırakmamıştı. İbn Bat-

42 Berenî, 91-92; Digby, 63 ve 71; ve Rizvi, 304. Metal donanım Kalenderlerin değil de Haydarî dervişlerinin baş özelliği olduğuna göre Berenî'nin burada Kalender sözü kullanması herhalde yerinde değil.

43 Kalender, 6, 74, 112-13, 130-31, 250, 286-87; Digby, 71-72, 94-97. Hamîd Kalender'in kendisi Nizâmeddîn Evliyâ' zamanında "dönmüş" bir Kalenderdi. Nasîreddîn Çırâg-ı Dihlî, muhtemelen bir Kalenderin kanlı bir saldırısına maruz kalmıştı ancak saldırgana biçilen Kalender kimliği (Digby'nin tersine görüşüne karşın) epeyi sorunsal olmayı sürdürüyor.

44 Digby, 69, 79-80. Digby'nin bu çalışmasında yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar Müslüman Hindistanı'nda Kalenderlerin daha kapsamlı bir betimlemesi var. Hindistan'da Kalenderlerin sonraki tarihi için Digby, 69-70, 77, 99 dışında Storey'de anılan aşağıdaki yapıtlara bakınız: Turâb ᶜAlî Kâkôrevî, *Usûlu'l-maksûd* (der. 1225-26/1810-11), Storey, 1036, no. 1378; Takî ᶜAlî Kâkôrevî (ö. 1290/1873), *er-Ravzu'l-ezher fi maᶜâsîri'l-kalender*, Storey, 1046, no. 1399; Vecîheddîn Eşref, *Bahr-i zahkâr* (der. 1203/1788-89), Storey, 1031-32, n. 1374; ᶜAlî Enver Kalender ibn ᶜAlî Ekber, *Tahrîru'l-enver fi tefsîri'l-kalender*, Storey, 1047, no. 1400 (2).

45 Berenî, 212. Ebû Bekr Tüsî hakkında bakınız Bruce B. Lawrence, "Abû Bakr Tüsî Haydarî," *EIR*, 1:265. Daha sonraki kaynaklar ve Sîdî Muvellih olayının ayrıntılı işlenişi için bakınız Digby, 91-92; Nizamî, 288-90; Rizvi, 307-9. Hint-İran Sûfî yazınında Haydarîler hakkında başka bilgiler için bakınız Ahmad, *Intellectual History*, 45, ve Nizami, 286. Nizami, Hamîd ibn Fazlallâh Cemâlî'nin *Siyeru'l-ᶜÂrifîn*'inden (Delhi, 1311/1893), 67, aktararak Haydarîlerin siyekten kurşun yüzük geçirme âdetine *sîh muhr* "şiş ya da mil mührü" dendiğini bildiriyor. Cemâlî hakkında bakınız Storey, 968-72.

tûta Malabar Goga'da başka bir Haydarî grubuna rastlamış, bunların başında da bir şeyh varmış.[46]

Kalender ve Haydarîlerin örneği dokuzuncu/onbeşinci yüzyılda Hindistan'da en azından iki ayrı sapkın derviş grubunun oluşmasında etkili olmuş gözüküyor: Medârî ve Celâlîler. Medârî hareketi, belirgin biçimini Müslüman Hindistan'ın en ünlü velilerinden biri olan Bedîᶜeddîn Kutb el-Medâr'ın (ö. yak. 844/1440) etkinlikleri çevresinde almıştır. Dervişleri, dilenci idiler; her tür giyime karşı olup çıplak gövdelerini külle ovarlardı. Keçeleşmiş uzun saçlarla dolaşır, başları ve boyunlarına demir zincir dolar, kara sank giyer ve kara sancaklar taşırlardı. Dinî görevlerin yerine getirilmesini açıkça reddetmeleri ve aşırı esrar tüketimleriyle ünlü idiler. Medârîler Keşmir ve Nepal'in yanı sıra Sind'den Bengal'e dek kuzey Hindistan'ın bütün bölgelerine yayılmıştı.[47] Celâlîler ise Sind'de ünlü Uç'lu veli, Mahdûm-i Cehânîyân Cehângeşt (707-85/1308-84) diye bilinen, Celâleddîn Buhârî'ye bağlı olduklarını ileri sürüyorlardı. Görünüm olarak Medârîlere çok benziyorlardı ama *çahâr zarb* (saç, sakal, bıyık ve kaş tıraşı) yaparak öne çıkıyorlardı. Mahdûm-ı Cehânîyân'ın belgeli Sünniliğine karşın yandaşlarından bu özel grup, yılan ve akrep yemek gibi tuhaf âdetler de edinmiş ateşli Şîᶜî idi.[48] Medâri ve Celâlîlerin özellikle Hintli hareketlerinin tarihi karanlık ve Müslüman Hindistan'ın toplumsal bakımdan sapkın bütün zâhitleri arasındaki etkileşimi, Hindu karşıtlarınınkiler bir yana, saptamak aşırı güç. Ancak dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonu geldikte apaçık toplumsal sapkınlık yolu ile toplumu red, Hint toplumlannda göze çarpan bir seçenek olmuştu.

46 Battûta, 2:6-7, 3:439, ve 4:61; aynca bakınız 3:309-11.

47 A.S. Nazmee Ansari, "Badîᶜ al-Dîn," *EI*, 1:858-59; ᶜAbdurrahmân el-Çiştî, *Mir'ât-ı Medârî*, 1064/1654'te yazılmış eksiksiz bir kutsal yaşamöyküsü, bakınız Rieu, *Persian Manuscripts*, 1361a, 3:973a; ve Storey, 1006; [Keyhüsrev İsfendiyâr,] *Debistân-ı Mezâhib*, yay. Rahîm Rızâzâde Melik, 1: 190-91; H. A. Rose, yay., *A Glossary of the Tribes and the Castes of the Punjab and the North-West Frontier Province*, 3:43-44; Rizvi, 318-20; M.M. Haq, "Shâh Badiᶜal-Dîn Madâr and His Tariqah in Bengal," *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 12 (1967): 95-110. Yakın zamanlardaki Medâriler hakkında bakınız Marc Gaborieau, *Minorité musulmanes dans le royaume hindou du Nepal*, 122-27; ve Kathy Ewing, "*Malangs* of the Punjab: Intoxication or *Adab* as the Path to God?" *Moral Conduct and Authority: The Place of* (Adab) *in South Asian Islam*, içinde, yay. Barbara Daly Metcalf, 357-71. Karş. Jamini Mohan Ghosh, *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*.

48 A. S. Bazmee Ansari, "Djalâl al-Dîn Husayn al-Bukhârî," *EI*, 2:392; Lâhûrî, *Hazînetu'l-asfiyâ'*, 2:35-38; *Debistân-ı Mezâhib*, 1:191-92; Şirvânî, *Bûstânu's-siyâha*, 152-53; Rizvi, 8, 277-82, ve 320; Ahmad, *Intellectual History*, 44; Zerrînkûb, 91-92; Battûta, 2:282; Gramlich, 1:71-73.

Anadolu

Kalender ve Haydarîler yedinci/onüçüncü yüzyıl başlarında ortaya çıkmalarından birkaç on yıl sonra, İslâm dünyasının öteki bölgelerinde olduğu gibi, Anadolu'ya da girdiler. Kalenderler, daha Cemâleddîn yaşarken, Antalya hatta İstanbul'da bulunmuş olabilirler. Birkaç on yıl sonra Ebû Bekr Niksârî adlı bir Cemâleddîn müridinin Konya'da varlığı daha kesin biliniyor.[49] Celâleddîn Rümî'nin ölümünde (672-1273) Niksarî yaşıyordu, bu kentte de iyi tanınıyordu. Rümî'nin cenaze alayındaki yedi boğadan biri daha sonra hibe olarak "ilâhî bilge Şeyh Ebü Bekr Cevlakî Niksarî" tekkesine (*lenger*) gönderilmiştir.[50] Rümî'nin kendisi Kalenderler hakkında bilgili idi ve bir kezinde berberine onları sakalları olmadığı için kıskandığını söylemiştir.[51] Ünlü Sûfî şair, Kutbeddîn Haydar'ın doğrudan müridi olup Konya'da oturan ve Rûmî'ye çok büyük saygı gösteren Hacı Mübârek Haydar ile de tanışır ve konuşurdu.[52] Kalenderler, Konya dışında, büyük olasılıkla Anadolu'nun birçok yerlerinde varlardı. Örneğin ünlü Hâcı Bektâş (olası ö. 669/1270-71) Horasanlı bir Kalender grubunu Kırşehir, Sulucahöyük'teki konutunda ağırlamışa benzer.[53] Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb'in dinî sapkınlıkları dökümleyen, Kalenderlerin ortaya çıkışının da bilinen ilk öyküsünü içeren *Fustâtu'l-ᶜadâle fî kavâᶜîdi's-saltana* adlı kitabı Kastamonu'da yerel bir okuyucu kitlesi için 683/1284-85 yılında yazılmıştır, bu da bu yörede Kalenderlerle genel bir tanışıklığın olduğunu gösteriyor.

Sekizinci/ondördüncü yüzyılda, İran'da olduğu gibi, yarımadada da Kalender ve Haydarî varlığının çok az imi var. Ancak sapkın zâhitlik yolu, Türk kültürel alanında Sûfî dindarlık biçemleri gelişimi üzerinde izini bırakmıştır. Bu süreçteki önemli oyuncuların hepsi derviş dindarlığının çekiciliğini hissetmiş, çekimine de çoğu kapılmıştır. Bu sonuncu seçimin kimi önemli örnekleri Barak Baba, Kaygusuz Abdâl ve Sultân Şücâᶜ idi.

Barak Baba, Orta Anadolu'daki Tokat'ın yerlisi idi. Babası bir ordu komutanı, amcası ise ünlü bir memurdu. Savaşçı veli San Saltuk'un ateşli bir müridi olmuştu;

49 Ebû'l-Hayr Rûmî, *Saltuknâme*, yapr. 364b-65b, bu kentlerde Sultan ᶜAlâ'eddîn Keykûbâd (hü. 616-34/1219-37) zamanında Kalenderlerin varlığını bildiriyor.

50 Eflâkî, 2: 596 (3/581). Ebû Bekr derhal boğanın kesilip muhtaçlara dağıtılmasuu buyurmuş.

51 Aynı eser, 1:412 (3/355). Ayrıca Mevlânâ diye ünlü Celâleddîn Muhammed ibn Muhammed Belhî Rûmî, *Mesnevî-yi maᶜnevî*, yay. Reynold A. Nicholson, 1:18. Rûmî'nin yapıtlarında Kalenderlere başka işaretler için bakınız Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, 61-63.

52 Eflâkî, 1:215 (3/123) ve 467-68 (3/437). Eflâkî, Hâcı Mübârek'in bir müridi Muhammed Haydarî hakkında bir öykü de kaydediyor, 2:773-74.

53 *Vilâyetnâme*, 64.

Sarı Saltuk, kustuğu lokmayı mürid istekle yiyince ona Barak "kıllı köpek" adını verdi.[54] Barak Baba, yedinci/onüçüncü yüzyıl sonlarına doğru İran'a gidip orada İlhanlı Gâzân Hân ve ardılı Muhammed Hudabende Olcaytu'nun güvenini kazandı. Barak ve dervişleri 706/1306'da Olcaytu adına bir görevle Suriye ve Mısır'a gitti. Barak Baba, Şâm'a renkli bir girişten sonra Kudüs'e gitti ancak Mısır'a girmeyi başaramadı. İran'a geldikten sonra 707/1307-8'de Gîlân'a yapılan bir sefer sırasında öldürüldü. Kemikleri, yandaşları için Moğol hükümdarınca bir tekkenin yaptırıldığı Sultâniye'ye götürüldü. Mevlevî şeyhi Ulu ᶜArîf Çelebi 716/1316'da tekkeyi ziyaret ettiğinde Baraklı dervişlerin pîri Hayrân Emîrci diye biri idi.[55]

Barak Baba çok acayip görünümü olan ve sık sık vecde giren bir tipti.[56] Dans, türkü ve anlaşılmaz deyişler söyleme eğilimi vardı. Cezbeye kapılmışken söylediği deyişlerden kimileri 756/1355'te Kutb el-ᶜAlevî adlı birinin yazdığı bilgince bir açıklamada günümüze kalmıştır.[57] Deyişler bugünün okuyucusu için hemen hemen anlaşılmaz ise de el-ᶜAlevî'nin ustalıklı ve bilgili yapıtının sırf varlığı bile Barak Baba'nın ilerdeki kuşaklara etkisinin az buz olmadığını gösteriyor. Bu bağlamda Barak Baba'dan Taptuk Emre yoluyla ünlü Türk Sûfî şairi Yunus Emre'ye (olası ö. 720/1320-21) uzanan tarîkat zinciri de anlamlıdır.[58]

Kaygusuz Abdâl sekizinci/ondördüncü yüzyılın ikinci yarısıyla sonraki yüzyılın ilk dördününde yaşamıştır. Kendisi açıkça yeme içmeye düşkün neşeli bir kişi olup bir değnekle dolaşan ve dervişlerine Abdâl diye hitap eden Abdâl Mûsâ'nın müridi idi. Abdâl Mûsâ'nın müritleri hayvan gönü giyer, çanak taşır, Muharrem ayı boyunca da kanlarını akıtırlardı.[59] Kaygusuz Abdâl'ın kendisi genel olarak yerisiz ve

54 Barak sözcüğünün anlamı hakkında bakınız Robert Dankoff, "Baraq and Buraq," *Central Asian Journal* 15 (1971): 111. Saltuknâme'nin adandığı Sarı Saltuk'a göndermeler için Machiel Kiel, "The Türbe of Sarı Saltuk at Badabag-Dobrudja: Brief Historical and Architectonical Notes," *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 6-7 (1977-78): 205-25; Sarı Saltuk'un kısa bir yaşamöyküsü için Ahmet T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia," *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rûmî*, yay. Leonard Lewisohn, 193-96.

55 Algar, "Baraq Bâbâ," 3:754-55. Algar pek çok kaynak veriyor, bunlara Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre: Hayatı*, 39-47; ve Donald P. Little, "Religion under the Mamlûks," *Muslim World* 73 (1983): 175-76 eklenmelidir; Gölpınarlı da Little da Algar'ın anmadığı ek Memlûk kaynaklarını kullanıyor.

56 Barak Baba ve dervişlerinin bir betimlemesi yukarıda 1. Bölümde verilmiştir.

57 Kutb el-ᶜAlevî'nin şerhi tam bir çevirisiyle birlikte Abdülbaki Gölpınarlı'da, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, sırasıyla, 457-72 ve 255-75.

58 Yunus Emre hakkında bakınız, Taptuk Emre'nin de tartışıldığı, Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 41-43.

59 Abdâl Mûsâ dervişleri hakkındaki bu bilgi Kaygusuz Abdâl'ın ünlü bir şiirindedir; bakınız Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, 1:166; ve Abdülbaki Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet*, 34-35. Karş. Kaygusuz Abdâl, *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, yay. Abdurrahman Güzel, 23. Bu, örneğin (Kaygusuz'un yurdu Antalya'daki bir göl için) alışılmış "elvân gölün" yerine "Alvan gölün" gibi birkaç daha iyi okunuşlu biraz değişik bir versiyon içeriyor. Pek öğretici olmayan kısa bir efsanevî yaşamöyküsü de Ergun, *Türk Şairleri*, 1:166-69'da.

yakasız keçeden bir cüppe (*kepenek*) giyer, dörtlü tıraş (*çahâr zarb*) olur ve bir boynuz taşırdı. Açıkça esrar içerdi, ve pîri gibi onun da yeme içme düşkünlüğü vardı.[60] Yazılan, ikili bir merkezi konu üzerine kurulu renkli geliştirmelerdi: her insan bir küçük-evren oluşturur, buna ters olarak da evren ulu-insandır.[61]

Sultân Şücâᶜ Kaygusuz Abdâl'ın çağdaşıydı. Daha Osmanlı sultanı I. Bâyezîd (hü. 791-805/1389-1403) döneminde bir Abdâl pîri olup dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ilk yansı boyunca etkin olmayı sürdürmüş, Hurûfî şair Nesîmî'nin (ö. yak. 820/1429-30) yanı sıra Hâcı Bayram (ö. 833/ 1429-30) ve Ümmî Kemâl gibi ünlü Sûfîlerle ilişki kurmuştur. Dendiğine göre Timur ile Anadolu seferi (804-5/1402) sırasında görüşmüş ve tek hediyesini kabul etmemiştir.[62] Sultân Şücâᶜ, saçını, kaşını, kirpiklerini ve sakalını kazır, hiçbir şey giymez ve yazın iki üç yüz Abdâlla dolaşır, kışlan da bir mağarada geçirirdi. Şücâᶜ adına Edirne'de bir camiᶜ yaptırdığı bilinen Osmanlı sultanı II. Murad'ın (hü. 824-55/1421-51) galiba dikkatini çekiyordu.[63]

Daha kolay tanınabilen ve apayn Rûm Abdâllarının, pirleri Otman Baba'nın yapıcı etkisi altında, onaltıncı yüzyılda içinden çıktıklan asıl kaynağını, Barak Baba, Kaygusuz Abdâl ve Sultân Şücâᶜ'ın kişilikleri çevresinde belirginleşen sapkın zâhidlik hareketleri oluşturuyordu.

60 Bakınız Kaygusuz'un şiirleri, Gölpınarlı, *Kaygusuz Abdal*, özellikle 6 (40-42), 7 (42-43), ve 9 (46-48) numaralı şiirler.

61 Kaygusuz Abdâl'ın yapıtlarının bir listesi için Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî Bibliyografyası*. Görüşlerinin özeti, yayımlanmış düz-yazı yapıtlarına dayanıyor; bakınız Kaygusuz Abdâl, *Mensur Eserleri*.

62 Orhan Köprülü, "Velâyet-nâme-i Sultan Şücâeddin," *Türkiyat Mecmuası* 17 (1972): 177-84, burada Sultân Şücâᶜ hakkında başka bilgiler de bulunabilir. Bunlara Abdâl, yapr. 7b eklenmeli. Hâcı Bayram hakkında bakınız Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı, Soyu, Vakfı*. Ümmî Kemâl için William Hickmann, "Who Was Ümmi Kemal?" *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 4-5 (1976-77): 57-82. Nesîmî hakkında bakın Kathleen R. F. Burnill, *The Quatrains of Nesimî: Fourteenth Century Turcic Hurufi*.

63 Şeyh Şücâᶜ külliyesinin ayrıntıları için Ayverdi, 2:420-21; ayrıca Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar, Mülkler, Mukataalar*, 34.

Altıncı Bölüm

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DERVİŞ GRUPLARI 1450-1550

Toplumsal olarak sapkın zâhidlik hareketlerinin Arap Ortadoğu'su, İran, Hindistan ve Anadolu'da yayılma ve çoğalmasının önceki bölümde sunulan genel görünümü, daha sınırlı bir dönemde belirgin bir derviş grubu üzerinde odaklanarak, araştırma alanını daraltmayı olanaklı kılıyor. Dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonları ile onuncu/onaltıncı yüzyıl başları Osmanlı kültür alanı bu amaca çok uygun. Bu zaman boyunca Anadolu ve Balkanlar'da olağanüstü yüksek bir sayıda derviş grubu etkinlik gösteriyordu. Her yere yayılmış Kalender ve Haydarîlerden başka, daha belirgin biçimde Osmanlı olan Rûm Abdâlları, Bektaşîler, Câmîler ve Şems-i Tebrîzîler gibi topluluklar imparatorluk topraklarında başıboş dolaşıp duruyordu. Daha da önemlisi, bu gruplar kaynaklarda, her zaman kapsamlı olarak değilse de açıkça gösterilmiştir. Sonuç olarak Osmanlı Güneydoğu Avrupa ve Anadolusu'ndaki sapkın zühd hareketlerinin, bu dev imparatorluğun "klasik dönemi" süresince genel görünümünü ortaya çıkarmak olanaklı.[1]

Kalenderler

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kalenderlerin gerçekten betimleyici ilk öyküsünü, Osmanlı İmparatorluğu'nda derviş gruplarını betimleyen ilk Avrupalı, Kanta-

1 Konu üstüne önceki incelemeler için bakınız Ocak ve Colin H. Imber, "The Wandering Dervishes," *Mashriq: Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester, 1977-78*, 36-50.

kuzenos Theodoros Spandounes (İtalyancası Theodoro Spandugino) sağlamıştır. 1510-1519 arasında yazdığı Türk tarihinde Spandugino'nun "torlacchi" (torlak, "tüysüz, güzel oğlan") dediği Kalenderler hakkında aşağıdaki parça var:

> Torlacchi... en büyük sayıdalar. [Bu dinin] kurucusu, İsa Mesih'in doğası bakımından Tanrısal olduğunu ve canlı olarak yandığını söyleyen biri idi. Torlacchi çıplaktır, omuzlarına da ya koyun ya da birtakım başka [hayvan] derisi giyer. Ayrıca büyük bir çoğunluğu herhangi bir astarı olmayan keçe [cüppeler] giyer, böylelikle de aşırı soğuk havada korkunç nezlelere yakalanırlar. Bu nedenle şakaklarını dağlarlar. Sakal ve bıyıklarını kazırlar ve çok kötü tabiatlı adamlardır. Keşişler gibi manastırlarda kalmazlar, hırsız, alçak ve katildirler... Başlarında kanatlı bir börk taşır; Hıristiyan, Yahudî ve Türklerden büyük bir ısrarla sadaka isterler. Her biri uzun saplı bir ayna taşır ve herkese doğru tutarak "Bak ve ne kadar kısa bir sürede şimdi olduğundan başka olacağını düşün, öyleyse alçakgönüllü ve dindar ol, ruh[un]un iyiliğini düşün" der. Böyle konuştuktan sonra [dinleyiciye] bir elma ya da portakal verir, bu da kişiyi karşılığında ona bir akçe sadaka vermeye zorlar. Gündüzün Tanrı adına dilenirken eşeğe binerler, geceleyin de bu [aynı eşeklerle] kadınmışlarcasına çiftleşirler.[2]

Menavino (yapıtının ilk İtalyanca baskısı 1548'e varıp dayanır) da Kalenderlerden *torlaklar* diye söz eder. Spandugino'nun dervişlerin görünüşü ile ilgili betimlemesini pekiştirmiş, kınanası cinsel eylemler suçlamasını yinelemiştir. Ayrıca Kalenderlerin özellikle kadınlara başvurduklarına dikkat çekiyor ve bu dervişlerin halktan sadaka almak için maharetli hileler geliştirdiklerini iddia ediyordu.[3]

Spandugino ve Menavino'nun betimlemelerinde bulunan ayrıntılar Osmanlı tarafında onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarından olağanüstü bir kaynak olan, Vâhidî'nin kitabı *Menakıb-i Hoca-i Cihân ve Netice-i Cân* (derl. 929/1522) ile uyuşuyor. Vâhidî'ye göre Kalenderlerin tertemiz tıraşlı yüzleri vardı. Altın sarısı ya da kara yün cüppeleri dışında çıplaktılar. Kıldan yapılmış sivri börk giyerlerdi. Davul, def ve sancak taşıyarak dua okur-neşe ve coşku ile ahenkli havalar söylerlerdi. *Fenâ'* dünyasında *bekâ'* hâline ulaştıklarını iddia ederlerdi. Gerçekte kendilerinin "Tanrı yaratıklarının kaymağı" olduğuna inanırlardı: bütün evren onların yüzü

2 Theodoro Spandugino, *I commentari di Theodoro Spanvgino Contacvscino Gentilhuomo Constantinopolitano, dell'origine de'principi turchi et de' costumi di quella natione*, 193-194; çağdaş Fransızca çeviri: *Petit traicté de l'origine des Turqz par Théodore Spandouyn Cantacasin*, çev. Balarin de Raconis, yay. Charles Schefer, 224-28.

3 Menavino, 79-82; Almanca çeviri, 36b-37b. İlgili parça yukarda 1. Bölümde tam olarak çevrilmiştir.

suyu hürmetine vardı. Kanmışlık ve kendini koyvermenin bir Kalenderin başlıca nitelikleri olduğunu, böylece yaşamını kazanma gereksiniminden kurtulup yalnızca sadaka ile yaşadığını ileri sürerlerdi. Kalender Tanrısal Gerçekle perde ve örtüye gerek kalmadan yüz yüze gelebilirdi, temiz tıraşla temsil edilen bir gerçek. Kalender, Tanrı ile sık sık karşılaşması nedeniyle, kendini çoğu kez vecd içinde raks etmeye esinlenmiş bulurdu. Gene bunun gibi, tek bir yerde yerleşmek istemeyişi de, Tanrısalla teması sonucu kendisine verilen, bu geçici dünyaya bağlanmak gerekmediği anlayışının belirtisi idi. Tersine insan, kökenlerini aramak için sürekli hareket halinde olmalıydı; bu bütün yaratılmış varlıkların ortak isteğiydi. Vâhidî, Kalenderlerin çıkış yeri olarak Hemedân'ı gösteriyordu.[4]

Spandugino, Menavino ve Vâhidî'nin göz açıcı anlatıları Osmanlı kaynaklarından derlenen tamamlayıcı bilgilerle daha da zenginleşir. II. Mehmed'in saltanatı döneminde İstanbul'da Kalenderhâne diye ünlü bir *zâviye* vardı.[5] Birkaç on yıl sonra 929/1522-23 tarihli bir (*tahrîr*) defteri, Karaman ilinde Lârende'de başka bir *kalenderhâne* daha gösteriyor.[6] Bu haberler, Birgi, Bursa, Erzincan ve Konya'daki pek kesin olmayan başka *kalenderhâne* haberleriyle birleştirilince, bu tür tekkelerin pek seyrek olmadığı izlenimi veriyor.[7] Kalenderlerin kendilerinin varlığı Osmanlı edebî kaynaklarında kaydedilmiştir. Çok önemli bir din âlimi olan Mevlânâ Eşrefzâde Muhyiddîn Mehmed, bir Kalender grubuna katılmak için âlimliği bıraktığına göre kentin fethinden hemen sonra İstanbul'da ve imparatorluğun başka yerlerinde kesinlikle var idiler.[8] Buna benzer biçimde, Halvetî Şeyh Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529-30) ile ilgili bir fıkrada, bilgi ve bilgelik arayışı nedeniyle kimi Kalenderlerle kaçmak istemiş olduğunu bildiren bir delikanlının öyküsü

4 Vâhidî, yapr. 28a-31b. Vâhidî'nin kendisinin Kalender yolunu onamayan saygın bir Sûfî olduğu belirtilmeli.

5 *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, faksimile, 175-77; çeviriyazı metin, 259-60 (323-28 paragraflar). Yakından bakılınca bu yapının Mevlevîlerin bir tekkesi olması olanaklı görünüyor. Her neyse, yapı çok geçmeden bir din okulu (medrese) ve câmiye çevrilmişti; bakınız Ayverdi'deki yorum, 3:428 (456-58. maddeler). Ayrıca Nejat Göyünç, "Kalenderhâne Câmii," *Tarih Dergisi* 34 (1984): 485-94; ve Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls: Byzantion-Konstantinopolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhundert*, 153-58.

6 Tayyib Gökbilgin, "XVI. Asırda Karaman eyaleti ve Lârende (Karaman) vakıf ve müesseseleri," *Vakıflar Dergisi* 7 (1968): 38, no. 40.

7 Birgi ve Konya'daki, tarihleri belirsiz kalenderhâneler için bakınız Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler: I, İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler," *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 327; ve Semavi Eyice, "Kırşehir'de Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (1971): 247-48, no. 40. Bursa'daki *kalenderhâne* Evliyâ'da anılıyor, 2:18, Erzincan'daki de 937/1530 tarihli bir *vakıf* belgesinde kayıtlı; bakınız İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, 152.

8 Edirneli Mecdi, *Hadâ'ikü'ş-şakâ'ik*, yay. Mehmed Recâ'î, *Terceme-i şakâ'ik-i nu'mâniye*, 225, adıyla.

var.[9] Kalenderler, 949/1542'de Edirne'de var idiler, kente gelen Sultân Süleymân'ı karşılayan kalabalığa katılmışlardı.[10]

Haydarîler

Spandugino ile Menavino, Kalenderler örneğindeki gibi, Haydarîlerin de ayrıntılı betimlemelerini vermiştir. Spandugino, Calendieri adını verdiği bir derviş grubu betimlemiştir, ancak aklında gerçekte Haydarîlerin olduğu açık. Bu dervişlerin uzun sakal ve saçları vardı. Çuval, kaba keçe ve koyun postlarıyla örtünüyorlardı. Kulak, boyun, bilek ve cinsel organlarında demir halkalar olurdu, Spandugino'ya göre, türlerinin öteki üyelerinden daha erdemli ve saygıya değer idiler.[11] Daha çok ayrıntı veren Menavino da Haydarîlere Calender diyordu. Ona göre bu grubun üyeleri, çoğunlukla, *tekke* denen küçük kiliseleri olan bekârlardı. Bu tekkelerin kapılarında Menavino'nun "dinimize girmek isteyen bizim gibi yaşamalı ve cinsel ilişkiden kaçınmalıdır" diye çevirdiği *caedanormac dilresin cuscuince alchachecciur* deyimi görünürdü.[12]

9 Yûsuf ibn Ya^{c}kûb, *Menâkıb-ı şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-ı ^{c}âliye-i halvetîye*, 39-39.

10 Koca Nişâncı diye ünlü Celâlzâde Mustafâ, *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs von 1520 bis 1557 oder Tabâkât ül-memâlik ve derecât ül-mesâlik von Celâlzâde Mustafâ genannt Koca Nişâncı*, yay. Petra Kappert, 348b. Kalenderler Osmanlı İmparatorluğu'nda onuncu/onaltıncı yüzyıl ortalarından sonra var olmayı sürdürüyordu. Daha sonraki anlatılar genellikle Menavino'ya dayanıyor, bu öteki derviş grupları bakımından da doğru. 1551'de İstanbulda olan Nicolas de Nicolay (Nicolas, 189-91; İngilizce çeviri, 104-5; Ocak 1578-Mayıs 1581 arası İstanbul'da olan Salomon Schweigger (*Ein newe Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, 195-97); ve yapıtı ilkin 1625'te çıkan Michel Baudier de Languedog (*Histoire général de la religion des Tvrcs*, 386-96) hepsi özet ya da uzun biçimleriyle Menavio'yu yineliyor. IV. Mehmed'in (1058-99/1648-87) saltanatı sırasında Anadolu'da olan Sir Paul Rycaut (258-60), betimlemesinde galiba kendi gözlemlerine dayanıyordu. Barthélemy d'Herbelot, (*Bibliotheque Orientale*, 244) Kalenderler hakkında genel ve bulanık. Yüzyıl sonra, Kalenderlerin sözde kurucusu diye "Youssouph Endeloussy" adlı birinden ilk söz eden Mouradja d'Ohsson (*Tableau général de l'Empire Ottoman*, c. 4, böl. 1, 684-85) imiş gibi görünüyor. D'Ohsson'un iddiası sonraki birkaç yazarca benimsenmiştir; örneğin bakınız, Rose'un Brown'un metnine notu John Brown, *Darvisches*, 169-72, n.1 (bu kitabın 11 bölümü d'Hossons'un dervişlerle Sûfî tarîkatları anlatısının aynıdır.); ayrıca bakınız Le Châtelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, 253-56; ve Trimingham, 268-69. Osmanlı tarafında, son zamanların en önemli kaynağı Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn, *Tibyânu vesâ'ili'l-hakâ'ik fî beyâni selâsili't-tarâ'ik*, Yaz. Süleymanîye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-32 (13./19. yüzyıl sonları), 3:74b-77a, Kalenderliğe Câmî'nin *Nefahâtu'l-uns*, Tebrîzî'nin *Burhân-ı kâtı^{c}*, İbn Battüta'nın seyahatnamesi ve el-Makrîzî'nin *el-Mevâ^{c}iz*'inden parçaların zikredildiği birkaç sayfa ayrıyor. Yazarın kendisi ise Kalenderliği, Mevlevîliğin Dîvâne Mehmed Çelebi tarafından kurulan bir kolu sanıyor. Bu kişi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız Gölpınarlı, 101-22. Mehmed Çelebi galiba Kalender değil de Şems-i Tebrîzî idi; bakınız bu bölümde Şems-i Tebrîziler kesimi.

11 Spandugino, *Commentari*, 192; Fransızca çeviri: *Petit traicté*, 220 (Fransızca çevirideki "Dynamies" yerine "Calenderi" okuyunuz).

12 Bu cümlenin özgün Türkçesini sökmek güç, "Geda olmak dilersen özini alçacık gör" (dilenci olmak istersen alçakgönüllü olmalısın) burada yapabileceğimin en iyisi.

Yün ve at kılından yapılma kısa yensiz cübbeler giyinmiş ve genellikle kazınmış başlı bu dervişler, Rum papazlarınki gibi çevresine bir el uzunluğunda at kılından şerit astıklan keçe börklerden giyerlerdi. Büyük demir küpe, gerdanlık ve bilezikler ayrıca da cinsel ilişkiye girmekten korunmak için cinsel organlarına değişik büyüklük ve ağırlıkta demir ve gümüş halkalar takarlardı. Dinlerinin ilk kahramanı olarak gördükleri "Nerzimi"nin (Nesîmî) şiirlerini okuyarak ortalıkta dolaşırlardı. Şiirler hoş uyaklı idi; birkaçını okuduğunu iddia eden Menavino'nun fikrince Hıristiyan etkileri yansıtıyordu.[13] Vâhidî'nin ayrıntılı betimlemesi Spandugino ve Menavino'nun açıklamalarından daha kapsamlı.[14] Vâhidî'nin betimlediğine göre Haydarîler sülük gibi çeneye sarkan, ancak yukan kulaklara doğru dönen bıyıklar dışında yüzlerini tıraşlı tutardı; bıyığın dudaklar üstündeki kısmı karides gibi içe kıvrık olurdu. Alınlarını tek kıvrık saç lüleleri örterdi (saçlar muhtemelen kazınmıştı). Teneke küpelerin yanı sıra boyun, bel, bilek, ayak bileği ve cinsel organları etrafına demir halkalar takarlardı. Yanlarında demir çanlar asılıydı. Keçe cübbelerle örtünür, başlarına on iki dilimli sivri külâhlar giyerlerdi. Çeşitli büyüklükte davullar, def ve sancaklar taşır, dualar söyleyerek Tarırı'ya övgüler düzerlerdi.

Vâhidî'ye göre Haydarîler insan yüzünün Peygamberlik Ruhunu yansıtan bir ayna olduğuna inanırdı. Özellikle bir Haydarînin yüzünün evreni ışıtan güneşe benzediğini, dolayısıyla da tozsuz tutulması gerektiğini ileri sürüyorlardı; sakal kazımak da bundan çıkma. Bıyığa ise, Haydarîlere göre bıyığını hiç kesmemiş ya da düzeltmemiş olan Hz. ᶜAlî'nin örneğine uyarak hiç dokunmazlardı. Kıvrık saç lüleleri hayvansı nefse karşı direnci temsil ediyordu. Gene bunun gibi halkalar da genel olarak hayvansı nefse baskıyı gösteriyordu. Özel olarak, küpeler değersiz söze kulak asmamayı; gerdanlıklar, Hz. ᶜAlî'ye tam boyun eğmeyi; kuşaklar, iffetsizlikten azadeliği; bilezikler harama el sürmekten çekinmeyi; halhallar, günah yollarından kaçınmayı temsil ediyordu. Demir çanlar, topluluğu bir arada tutmaya, ayrıca da alabilenlere gizli iletiler göndermeye yarıyordu. Şeriatça farz dinî ameller Haydarîler için, Tanrı'nın inayeti ile kutsanmış oldukları ve Cennet'e girme güvenceleri sağlandığı için gereksizdi. Bu yüzden yalnız dinî görevleri değil (çünkü namaz kılmaz, oruç da tutmazlardı) toplumsal davranış kurallarını da bir yana atıyorlardı: yaşamlarını kendileri kazanmıyor, sürekli geziniyor, açıkça da genç oğlanların dostluğu ardında koşuyorlardı.

Spandugino, Menavino ve Vâhidî'nin betimlemeleri ayrıntı noktalarında nerdeyse tamamen uyuşuyor. Yalnız Haydarî başlığı ile ilgili bir iki belirsizlik var. Vâ-

13 Menavino, 75-76; Almanca çeviri, 35a. Menavino'nun betimlemesini Nicolas hemen hemen sözcük sözcük almış, 182-83; İngilizce çeviri, 101.

14 Vâhidî, yapr. 53b-58a.

hidî'nin inandığı gibi gerçekten de Şî'î Safevî şahlannın "*Kızılbaş*" diye bilinen göçebe Türk destekçileri gibi on iki dilimli sivri başlıklar giyiyor olabilir miydiler? *Kızılbaşların* kırmızı başlıklannın onlara ilk kez Şeyh Haydarca yapılmış, o yüzden de "Haydar başlığı" (*tâc-ı Haydarî*) diye tanınmış olması, bu soruyu yanıtlamayı daha kolay kılmıyor.[15] Haydarîlerin Şeyh Haydar zamanından önce bile bir çeşit yüksek börk giydiklerine kanıt varsa da, (yukarda 5. Bölümde en-Nuᶜaymî'nin anlattıklanna bakınız) Menavino Haydarîlerin büsbütün değişik bir başlık giydiklerini söylüyordu. Daha çok bilgi yokluğunda Haydarîlerin önceki on iki dilimli sivri başlıklannı Vâhidî yapıtını bitirdikten bir zaman sonra, büyük bir olasılıkla kendilerini Osmanlı İmparatorluğu'nda baskı gören *kızılbaşlardan* uzak tutmak istedikleri için Menavino'nun betimlediği türden başlıklarla değiştirdikleri savlanabilir ancak.[16]

Yukanda verilen betimlemeler, onuncu/onaltıncı yüzyılda Osmanlı ülkelerinde Haydarîlerin varlığı üzerine başka tür kanıtla tamamlanıyor. Görüldüğü gibi Menavino Haydarî tekkelerinden söz etmişti, gerçekten de bu dönem içinde Osmanlı İmparatorluğu'nda en az üç Haydarî tekkesinin olduğu kesin. Bunlardan biri 921/1522-23 tarihli Karaman vergi defterinde (*tahrîr*) kayıtlı, bir başkası da 937/1530 tarihli bir Erzincan vakıf listesinde. İstanbul'daki öteki tekke İstanbul kadısına gönderilen 992/1584 tarihli bir padişah fermanı ile belgeli.[17] Kadıdan sakinlerinin dini hukuku çiğneyen eylemleri sürdürüp sürdürmediklerini belirlemek için Haydarî tekkesini teftiş etmesi isteniyordu. Haydarî dervişleri için, söylentiye göre, II. Mehmed tarafından kurulan bu Haydarî zâviyesinin, sakinlerini Safevî İran ile temas halinde olan dinsizler diye ihbar eden kimi kentlilerin şikâyetleri uyannca daha önce padişah fermanı ile kapanmasının emredildiği bu belgenin içeriğinden anlaşılıyor. Dervişler ise bir dilekçe yazarak suçlamaları arsasına yeni bir yapı dikmek için *zâviye*yi ele geçirmek isteyen birkaç kişinin uydurması olarak reddedip iddialarını semtlerinde oturanlann tanıklıklanyla kanıtlamıştır. Sultanın 992/1548 tarihli fermanıyla İstanbul kadısından araştırmasını istediği, bu karışık konuydu.[18]

15 *Tâc-ı Haydarî* hakkında bakınız İskender Beg Münşî, *History of Shah ᶜAbbâs the Great*, 1:31; ve Abdülbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş" *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 6:789. Aynca karş. Adel Allouch, "The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)," 118, n. 94.

16 Colin H. Imber, "The Persecutions of the Ottoman Shîᶜites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585," *Der Islam* 56 (1979): 245-73.

17 Gökbilgin, "Karaman eyaleti," 38, n. 41, burada 3,265 *akçelik* toplam gelirli "vakf-ı zâviye-i hayderhâne der nezd-i Alacasoluk" (Lârende'de) olarak gösterilmiş; ve Miroğlu, *Kemah Sancağı*, 152.

18 Ahmed Refik, *Onuncu ᶜasr-ı hicrîde İstânbûl hayâtı* (961-1000), 209; Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom spaeten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, 31-32. Faroqhi'nin tarihlerini izliyorum. Burada Lârende'deki Haydarhâne'nin belki Haydarî dervişleri için bir tekke olmayıp yalnızca kurucusu olan Haydar adlı birinin adının verilmiş olabileceğini belirtmek gerek. Bu tür olayların örnekleri için bakınız Hâfız Hüseyin ibn İsmâᶜîl Ayvânsarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmiᶜ*, 1:88, 89, 94, ve 95; aynca, kendi adına bir tekke (*dergâh*) kurduğu söylenen "Hayder Hüseyin Ağa" hakkında bakınız Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i ᶜOsmânî* Yahud *Tezkire-i Meşâhir-i ᶜOsmâniye*, 2:442.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Haydarî etkinliğinin başka izleri de var. II. Bâyezîd'i 897/1492 yılında Manastır yolunda öldürmeye kalkan derviş, Oruç ibn ᶜÂdil'in çağdaş tarihinde Haydarî olarak gösteriliyor.[19] Fakîrî'nin *Taʿrîfât*'ı (941/1543-35), bu konuda her zamankinden daha az öğretici ise de, Haydarîler üstüne üç dize içeriyor.[20] Bundan başka, Küçük Nişâncı'nın (ö. 979/1572) tarihinde en az bir parça, hiç kuşkusuz Haydarîlere ilişkin.[21] ᶜÂşık Çelebi'nin *Meşâᶜirü'ş-şuᶜarâ*'sında Hayâlî Beg bölümünde olan bir parça daha öğretici ve renkli. ᶜÂşık Çelebi'nin betimlemesinden Hayâlî Beg'in pîri Bâbâ ᶜAlî Mest'in Haydarî olduğu açık. Kulağına küpe, boynuna bir gerdanlık, gövdesine zincir, kuşağının altına "evren başlı" bir çengel takıyor, giyecek diye de bir çuval (*cavlak*) giyiniyordu.[22] Hayâlî Bey'in kendisi pek uzun süre Haydarî kalmadı, ancak az tanınmış kimi şairler, Hayderî ve Meşrebî örneklerinin gösterdiği gibi, yaşamlarını gezginci Haydarî olarak geçirmişe benziyor.[23]

Rûm Abdâlları

Vâhidî, Menavino ve Nicolas de Nicolay'ın sağladığı geniş kapsamlı betimleyici öyküler, onuncu/onaltıncı yüzyıl başları ve ortaları Osmanlı İmparatorluğu'nda belirgin giyim ve (balta, değnek, deri torba, aşık-kemiği ile kaşık gibi) donanımları, (kendini dağlama, dövme yapma gibi) acayip âdetleri ve Eskişehir'deki

19 Oruç ibn ᶜÂdil, *Tevârih-i âl-i ᶜOsmân*, yay. Franz Babinger, 138; Almanca çeviri: *Der Fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus*, çev. Richard F. Kreutel, 59-61. Oruç, saldırganın küpe ve boynunun etrafında demir bir halkayla Haydarî görünümünde olduğunu yazıyor; keçeden bir cüppe giyiyordu. Sohrweide'de "Der Sieg der Safaviden," 138, listesi verilen sonraki Osmanlı tarihleri açık değil, saldırgandan da yalnızca bir Kalender diye söz ediyorlar.

20 "Ne dürür Haydarî bildün mi yaran?/ Olub terkîb-i esrarile hayrân/ İderler seyr-i şehr ü geşt-i bâzâr/ Okuyub dâim ebyâtile eşᶜâr/ Cihânun tekyesinden fârigu'l-bâl/ Kimisidir bengî kimisi abdâl." (Fakîrî, *Taᶜrîfât*, Yazın. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 3051 [tarihsiz], yapr.13b

21 Nişâncı, 234-37. Küçük Nişâncı'nın betimlediği dervişler, kulaklanna ve boyunlarına demir halkaların yanı sıra omuz ve bağırlanna da küçük çanlar takardı.

22 ᶜÂşık, yapr. 270b. Hayâlî Beg hakkında öteki kaynaklarda yazılanlar ᶜÂşık Çelebi'ninkiler kadar öğretici değil; bakınız Sehî Beg, *Heşt bihişt*, yay. Günay Kut, yapr. 112a-b; Latîfî, 150-51; Kınalızâde, 1:354-60; ᶜAhdî Ahmed Çelebi, *Gülşen-i şuᶜarâ*, Yazın. British Library, Add. 7876 (tarihsiz), yapr. 72b; Mustafâ ᶜÂlî, *Künhü'l-ahbâr*, Yazm. British Library, Or. 32 (tarihsiz), yapr. 278b; ve Riyâzî Mehmed, *Riyâzü'ş-şuᶜarâ*, Yazm. British Library, Or. 13501 (1337/ 1918-19 tarihli, müstensih Ahmed ᶜİzzet), yapr. 65b.

23 Hayderî için bakınız Ergun, 2, 1:73-76; ve ᶜÂşık, yapr. 90a. Karş. Kınalızâde, 1:314, ancak Kınalızâde'nin aynı Hayderî hakkında yazıp yazmadığı belli değil. 962/1554-55'te ölen Meşrebî'nin Hayâlî'nin pîri aynı Bâbâ ᶜAlî Mest'in müridi olduğu söyleniyor; bakınız Sehî, *Heşt bihişt*, yapr. 16b; Latîfî, 311-12; ᶜÂşık, yapr. 124a; ve Kınalızâde, 2:903.

Seyyid Battâl Gâzî tekkesine özel bağlılıklarıyla başka benzer gruplardan ayrık, genel olarak "Abdâl" ya da "Işık" adı verilen özel bir derviş grubunun olduğunda hiç kuşku bırakmıyor.[24]

Vâhidî'nin betimlediği Abdâlların fiziksel görünümü gerçekten çarpıcı.[25] Yün bir kuşakla bağlanmış keçeden bir giyit (*tennûre*) dışında bütünüyle çıplaktılar. Baş ve yüzleri kazınmış, ayakları ise yalındı. Bir omuzda "Ebû Müslimî" balta, ötekinde de "Şücâ'î" değnek taşırlardı.[26] Her Abdâlın, biri esrar öteki çakmaktaşı dolu, herhalde kuşağa takılı iki deri torbası (*cur'adân*) vardı. Büyük sarı kaşıklar, aşık kemikleri ve derviş çanakları taşırlardı. Gövde ve şakaklarında yanık yerler vardı. Bağırlarına Hz. 'Alî'nin kılıcının (zülfikâr)bir resmi çizili ya da adı yazılı idi; pazularındaki yılan resimleri de göze çok çarpardı. Fener taşır, aynı zamanda bağırarak def, davul ve boru çalarlardı. Genellikle esrarla esriktiler (kan hayrân).

Vâhidî'ye göre Abdâllar eylemlerinin çoğu için Âdem Peygamber'in kendilerinin örnekleri olduğunu ileri sürüyordu. Abdâllar Âdem'in, Cennet'ten kovulduğu zaman, mahrem yerlerini örtmek için kullandığı bir incir yaprağından başka tamamen çıplak olduğunu, yalnızca "yeşil yaprak" yiyerek yaşamını sürdürmek zorunda kaldığını söylüyordu. Bunun gibi Abdâllar da, Âdem'in incir yaprağını simgeleyen bir *tennûre* dışında bir şey giymeyerek çıplak gezer ve çok büyük miktarda haşiş [esrar] ("yeşil yaprak") tüketirlerdi. Çıplaklıkları, "ten giyitini yırtma"nın ve bu dünya hiçliğinin simgesi idi. Esrar, zaman ve mekân yalan görüngüsünden kurtulmak ve gizli gerçek hazinesine kavuşmak için bir aracı idi. Abdâllar saç, sakal ve bıyığın, "yüz gözgüsü"nü parlak kılmak için kazınması gereken arazî şeyler olduğuna inanırdı. Yemeğe çok düşkündüler (uzun bir yemek listesi verilmiş). Yemekten sonra esrar içilir ve müzik dinletileri (*semâ'*) olurdu. Genel olarak yerde uyur ve melek İsrâfîl'in surunun simgesi olan bir borunun sesi ile uyanırlardı: dolayısıyla her sabah uyanışı yeniden-dirilişe benzetilirdi. Abdâllar,

24 Sûfilikte kullanıldığı biçimiyle Arapça abdâl (bedel'in çoğulu, sözlük anlamı: eşit) sözcüğü hakkında bakınız Ignaz Goldziher, "Abdâl" *EI* içinde 1:94; ve Köprülü, 2, 23-29. Türkçe ışık ("parlak, pırıldayan, parlaklık, pırıltılı"; karş. Clauson, Etymological Dictionary, 977, stn. 1,) sözcüğünün olası kökenleri ve anlamı hakkında bakınız Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük, Açılama*, 677-79. Bu sözün kullanımının, hiç değilse başlangıçta, "güneşin yani yüz"ün "bütün parlaklığıyla ışımasına" neden olan *çahâr zarb* âdetiyle ilişkisiz olmadığını düşünmek mümkün. Ancak Köprülü 2, 36 Türkçe *ışık* sözcüğünün kökünde Arapça şeyh sözcüğünü gören baştan başa değişik bir etimoloji önermiştir. Seyyid Battâl hakkında bakınız M. Canard ve I. Mélikoff, "Battâl" EI, 1:11202-4; ve Pertev Naili Boratav, "Battal" *İslâm Ansiklopedisi*, 1:344-51.

25 Vâhidî, yapr. 4147a.

26 Türk-İran kültür alanında Ebû Müslim baltasının anlamı hakkında bakınız Irene Mélikoff, *Abu Muslim, le "Porte-hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*. (Sözlük anlamı "yılan-gibi" ya da "kahramanla ilgili, kahramanlık demek olan) *şücâ'î* sözcüğü çok büyük bir olasılıkla Abdâl şeyhi Sultân Şücâ'ın onur ve anısına kullanılmıştı; 5. bölümde Anadolu kesimine bakınız.

gerçekten hiçbir biçimde bu dünyada olmadıkları için, farz olan bütün dinî görevlerden azade idi. Gerçek yol göstericileri ᶜAlî idi, Ebû Müslîmî baltanın gösterdiği gibi de Hz. ᶜAlî düşmanlarının düşmanı idiler. Hasan, Hüseyin ve on iki *imâm*ı da pek severlerdi. Ancak *kâbe*leri taşıdıklan belirgin fenerlerin simgelediği gibi, Seyyid Battal Gâzî tekkesi idi.

Menavino'nun, burada bütünüyle verilen Abdâllar hakkındaki yazısı da bir o kadar ayrıntılı ve öğretici:

> Dervişler iyi huylu adamlardır. Giyim olarak mahrem yerlerini örtecek [bir biçimde] omuzlarından sarkıttıkları güneşte kurumuş koyun derileri var, bir önde bir de arkada. Gövdelerinin kalanı bütünüyle çıplak, gövde kılından da yoksun. Ellerinde uzun kalın ve düğüm dolu değnekleri, başlarında, bir el yüksekliğinde sivri börkler var. Kulaklan delik, buraya değerli taşlı ve yeşimli küpe takarlar. Türkiye'de yolcuların doyurulduğu ve barındırıldığı çeşitli yerlerde kalırlar. Yazın evlerinde yemez, *scaimir daneschine* [*şâh-ı merdân ᶜaşkına*] sözleriyle dilendikleri sadakayla, yani, Muhammed'in damadı olan ᶜAlî adlı o yiğit adamın aşkına sadaka dilenerek yaşarlar... Anadolu'da Türkiye fethinin en büyük kısmından sorumlu olduğunu söyledikleri Scidibattal [Seyyid Battâl/Seydî Battâl] adlı başka bir [yiğid]in türbesine hâkimler. Beş yüzden çoğunun kaldığı ve yılda bir de sekiz binin üstünde kişinin katıldığı yedi gün süren neşe ve coşku ile genel bir toplantı yaptıkları bir evleri var. Başkanlarına, babalar babası anlamına gelen, Assambaba [Aᶜzam Baba?] diyorlar. Aralarında, dizlerine kadar gelen beyaz gömlek giyen birçok bilgili genç vardır. [Seyyid Battâl tekkesine] geldikleri zaman içlerinden biri [değişik] bölgelerde yolculuklar sırasında görülen mucizevi şeylerin [betimlemesini] içeren bir öykü anlatır, bunu sonradan yazarın adıyla beraber yazıp başkana sunarlar. Onların Pazan olan Cuma günleri güzel bir yemek hazırlayıp evlerine yakın açıklıktaki çayırda yerler. Yemekten sonra başkanları ayağa kalkar, ötekiler de. Tann'ya dua eder, sonra da yüksek bir sesle hepsi *Alacabu eilege* [*Allâh kabûl eyleye*] yani Tanrı bu duamızı kabul etsin, diye bağırır. İçlerinde, birtakım tepsilerde, yendiğinde kişiyi şarap içmiş gibi neşelendiren, *asseral* [*esrâr*] denen toza dönüştürülmüş bir ot taşıyan *cuccegler* [*köçekler*] denen gençler de var. Önce başkan sonra da bütün ötekiler bunu ellerine alır ve yer, bunu yaptıktan sonra yeni öykünün kitabından okurlar. Sonra evlerine daha yakın, yüzü aşkın yük odunla büyük bir ateş yaktıkları bir yere geçerler. Birbirlerinin ellerini tutar, bizim köylülerimizin bayramlarında kadın erkek bir dans halkası yapma âdetleri gibi, tarîkatlarına övgüler düze-

> rek [ateşin etrafında] dönerler. Dans bitince bıçaklarını çıkarıp keskin ucuyla, tıpkı ağaç oyar gibi; kol, bağır ya da baldırlarına dal, yaprak, çiçek ve yaralı kalp resimleri çizerler. Bunları âşık olduklarının adına çizerler. Sonra ateşe yaklaşır, yaraların üstüne kızgın kor basar, sonra da hazırladıkları sidikle ıslatılmış pamuk [bezlerle] örterler; pamuk [bezler] kendi kendilerine düştüğünde yaralar kapanmış olur. Akşamleyin, başkanlarının iznini aldıktan sonra, askerler gibi kol kola bir bölük oluşturur, ellerinde sancak ve defler olduğu hâlde yol boyunca dilenerek evlerine dönerler. İçlerinden biri [cüppesinin] altında taşıdığı bir kılıçla Ulu Türk'ü (padişahı) öldürmeye kalktığı için İstanbul'da onlara pek müsamahayla bakmazlar. Ama gene de onlara kendi yerlerinde yolculara baktıkları için sadaka veriyorlar.[27]

Çoğu kez Menavino'yu yorumlamış ise de Nicolas de Nicolay da birtakım ekleme ve değişiklikler yapmıştır. *Derius* dediği Abdâllar, ona göre açık başlı olup kuşaklarının altında değnek yerine ufak balta taşırlardı. Nicolas, yedikleri ota *matslach* (*maslık*) dendiğine ve kendilerinde açtıkları yaraların belli bir otla iyileştirildiğine işaret etmiş. Bir dervişin yaşamına kasdettiği sultanı yanlış olarak II. Mehmed olarak göstermiş, üstelik te Abdâlları hırsızlık, lutîlik ve benzeri başka kötülüklerle suçlamıştır.[28]

Vâhidî ile Menavino'nun bir araya getirilmiş tanıklıkları bize, 1455ten 1463'e kadar Yeniçerilik yapan Konstantin Mihailoviç'in çok daha eski anlatısında epeyi ayrıntıyla betimlenmiş "derwissler"i Abdâllar ile özdeş görme olanağı veriyor:

> [Dervişlerin] aralarında şöyle bir âdet var: çıplak ve yalınayak dolaşıp yalnız geyik derisi ya da başka hayvan derileri giyerler. Kimilerinin, âdetlerine göre keçeden yapılmış eteklikleri de var. Ve çaprazlama olarak zincir sarınırlar. Baş açık dolaşırlar. *Alet*lerini, öteki adıyla s.k, demirle kaplarlar. Kollarını ateşle yakar, kendilerini usturayla keserler. Neyle geziyorlarsa onunla uyurlar. Şarap içmezler, *kvas* aldıkları da hiç olmaz. Öğle yemeği için dilenirler. Yemeğin arta kalanını sadaka olarak yoksullara dağıtılsın diye geri verirler. Akşam yemeği için de aynını yaparlar. Kendilerinin hiçbir zaman birşeyleri olmaz yalnızca kentlerde deliler gibi gezinirler... Bir de akşamlan, [bir daire] etrafında dolanarak dans ederler. Ellerini bir birbirlerinin omuzlarına koyarak, başlarını sallayarak ve ayaklan üzerinde zıplayarak yüksek

27 Menavino, 76-79; Almanca çeviri, 35b-36b. II. Bâyezîd'e karşı söz konusu öldürme girişimi 897/1492 yılında Haydarî diye gösterilen bir derviş tarafından yapılmıştı; bakınız bu bölümde, yukarıda, Haydarîlerle ilgili yer.

28 Nicolas, 158-88; İngilizce çeviri, 102-3.

> bir sesle, bizim dilimizde "Tanrı adına Tanrı ve Tanrılar Tanrısı" anlamında *Lay lacha yılla lach* [lâ ilâhe illallah] diye bağırırlar. Öylesine şiddetli dans edip çığlık atarlar ki uzaklardan –biri alçak öteki yüksek– sanki köpekler havlarınış gibi işitilseler gerek. Bu danslarına *samach* [semaᶜ] deniyor, ona bir tür kutsal şey ve dindarlık olarak bakıyorlar. Ve o denli şiddetli dönüyorlar ki su akar üstlerinden. Kendilerini öylesine yoruyorlar ki biri şuraya öbürü oraya düşüp kalır. Sonra bu çılgın yorgunluğun üstesinden gelip her biri kendi inine çekilir.[29]

Osmanlı tarafında tanıklıklar hiçbir türlü Vâhidî'nin *Menâkıb*'ıyla sınırlı değil. ᶜÂşıkpaşazâde (ö. 1008/1484 sonrası), Fakîrî, Küçük Nişâncı ve Mustafâ ᶜÂlî gibi Osmanlı yazarlarının yapıtlarında şuraya buraya sepili göndermeler, Rûm Abdâllarının tanınmış ve belirgin bir derviş tipi olduğunu imliyor.[30] Daha da anlamlısı; onuncu/onaltıncı yüzyılda, yaşamlarının ancak bir döneminde bile olsa, Abdâl ya da hiç değilse Abdâl-meşreb olan pek çok şair vardı. Adlarına en çok bir iki şiirle ancak ad olarak geleceğe kalmış Hasan Rûmî, Seher Abdâl, Şîrî, Muhyiddîn Abdâl ve Feyzî Baba gibi hepsi önemsiz şairler büyük olasılıkla Abdâldı.[31] Edirneli ᶜAskerî, Kelâmî, Yetîmî, Yemînî ve Seferihisarlı Şemsî gibi daha tanınmış şairler kesin olarak Abdâldı. Örneğin ᶜAskerî, Seyyid Battâl Gâzî tekke-

29 Konstantin Mihailoviç, *Memoirs of a Janissary*, çev. Benjamin Stolz, 69. Mihailoviç Abdâllarla Haydarîleri ("Ve çaprazlama olarak zincir sarnırlar" ve "Ve *instrumentum*larını, öteki adıyla s.klerini, demirle kaplarlar" tümcelerinde) iki yerde karıştırmışsa da "derwissler"inin Abdâl olduğu açık.

30 ᶜÂşıkpaşazâde Abdâlân-ı Rûm'dan, ünlü bir parçada, Anadolu'daki dört gezgin grubundan yalnız biri olarak, lâf arasında söz ediyor: *Die Altosmanische Chronik der ᶜÂşıkpaşazâde*, yay. Friedrich Giese, 201. Fakîrî, *Taᶜrîfât*, yapr. 13a, *ışık* için aşağıdaki tanımı yapıyor: "Işık oldur ki ola [doğru] mezhebden hâric/ Kamu lûtî ve bengî ve havâric/ ᶜAlî ᶜışkında yanub şöyle pişmiş/ Cihânda on sekiz kez don değüşmiş/ Yanunda curᶜadan yancuklandır/ Sanasın Kerbelâ kancuklandır." Fakîrî, üç başka beyitte, köçekler (yukarda alıntı yapılan Menavino'nun yazısında anılan gençler) hakkında ek bilgi veriyor: "Cihânun tekyegâhında köçekler/ Şulardır kim *Baba* yanını bekler/ [*Baba*dan] niyaz indükçe ehl-i hâl olurlar [cinsel ilişkiye im]/ Bu miskînlikle Abdâl olurlar/ Olardur tekye-i dehrun çerâgı/ *Baba* postıdur anların yatağı" Köprülü 2, 31, ilk tanımın ilk mısraᶜı için "ışık oldur k'olamaz hep de hâriç" yanlış okunuşunu veriyor; doğru okunuş "ışık oldur k'ola mezhebden hâric"dir. Nişâncı iki ayn beyitte Abdâlların başlarını kazıttıklarını ve başlık giymediklerini bildiriyor. Karş. Küçük Nişâncı'nın ilk beyti ile Hayâlî Beg, *Hayâlî Beg Dîvânı*, yay. Ali Nihat Tarlan, 446, Mukattaᶜât 9. Mustafâ ᶜÂlî, *Hulâsatü'l-ahvâl*, yay. Andreas Tietze "Poet as Critique of Society: A 16th Century Ottoman Poem,"de *Turcica* 9 (1977): 138-39 beyitler ışıklar hakkında: "Işık olmağa kalkarsan/ baştan ayağa hummaya kapılır inlersin/ yaz kış yalın ayak başı kabak dolanırsın/ afyona esrara müptelâ olursun."

31 Hasan Rûmî hakkında bakınız Latîfî, 131. Seher Abdâl hakkında bakınız Ergun 1, 1:88-95; ve Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 18. Şîrî için bakınız Ergun 1, 1:116-25; ve Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 177-78. Seher Abdâl ve Şîrî'nin onuncu/onaltıncı yüzyıldan sonra da yaşamış olmaları mümkün gözüküyor. Muhyiddîn Abdâl, Akyazılı Sultan'ın müridi idi, Feyzî Hasan Baba da Otman Baba'nın (Akyazılı hakkında bakınız bu bölümde Rûm Abdâllan ile ilgili yer); bakınız Ergun 1, 1:141-55; ve Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 16.

si gibi onuncu İsnâ ᶜAşerî imâmı Hasan el-ᶜAskerî'nin (ö. 254/868 Sâmarrâ) türbesini sık sık ziyaret ederek –mahlası buradan- kısa bir evlilik sayesinde hatırı sayılır miktarda mal mülk edinene dek Abdâl olarak yaşamıştır.[32] Kelâmî, Kerbelâ'daki, Abdâllar tekkesinden Hüseyin Dede diye birinin müridi olmuşa benziyor, burada böyle bir Abdâl etkinlik merkezinin varlığının tek kanıtı budur.[33] Germîyânlı Yetîmî'nin Seyyid Battal Gâzî tekkesinde kaldığı açıkça söyleniyor.[34] ᶜAlî ibn Ebî Tâlib'in yaşam ve mucizeleri üstüne "İnananların Beyi ᶜAlî'nin Erdem Kitabı" (*Fazîletnâme-i emîrü'l-mü'minîn ᶜAlî*) başlıklı kapsamlı bir manzum yapıt yazan Yemînî, Otman Baba'nın seçkin müridi Abdâl pîri Akyazılı Sultân'ın müridi idi.[35] Kendisini Sultân I. Selim'in (hü. 918/1512-20) dikkat alanına getiren "On Kuş" (*Deh murg*) adlı yapıtın yazarı Seferihisarlı Şemsî de Abdâl imiş gibi görünüyor, gerçekten de Işık Şemsî olarak tanınırdı. *Deh murg*'un (şiirde kuşların Abdâl'ı) akbabanın diline ayrılan bölümü, Vâhidî ve Menavino'nun dedikleriyle dikkate değer uygunluklu doğru bir örnek Abdâl betimlemesi içeriyor.[36]

İçlerinde en önemli şair, belki de şiirinde birçok nedenle Rûm Abdâllarına değinmekle kalmayıp maksatlı olarak yazılmış ayrı şiirlerde onları betimleyen ve öven Vardar Yenicesi'nden ünlü Hayretî (ö. 941/1535).[37] Bu şiirler, özellikle bu çok yerilmiş derviş grubuna olan sevgisini, bir kez de olsa açıkça dile getiren bir şairce yazıldıkları için, Abdâllar hakkında bilgimizi gerçekten arttırmasa da pek çok bakımdan pekiştirmeye yarıyor. Hayretî'nin tanıklığı, bu yüzden, Abdâlların

32 Latîfî, 141-43; ᶜÂşık, yapr. 175a; ve Kınalızâde, 2:632. Karş. Ergun 2, 2:505-8.

33 ᶜAhdî, *Gülşen-i şuᶜarâ*, yapr. 149a; Ergun 1, 1:81-83, ᶜAhdî'den alıntı. Kelâmî, ᶜAhdî onun hakkındaki fikrasını yazdığında, yaşıyor ve Kerbelâ tekkesinde kalıyordu; bu, *Gülşen-i şuᶜarâ*'nın ilk bitişi 971/1563 ve ᶜAhdî'nin yapıtına son eklemesinin tarihi 1001/1592 arasında herhangi bir zaman olabilir; bakınız Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1, Giriş, 270-71. Görünüşe bakılırsa Gelibolulu Mustafâ ᶜÂlî Kelâmî'yi Kerbelâ'daki kendi vakfına yönetici atamıştı; bakınız Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, 124, n. 8.

34 ᶜÂşık, yapr. 95b.

35 Yemînî. *Fazîletnâme*'nin içeriğinin kısa bir betimlemesi için bakınız Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum* 173-74, ms. Add. 19805. Akyazılı Sultân hakkında bakınız aşağıda, bu kısım.

36 Şemsî için Latîfî, 209-10; ᶜÂşık, yapr. 205a; ve Kınalızâde, 1:521. Latîfî'ye göre I. Selîm'in saltanatının bitiminden önce ölmüş. *Deh murg*'un ilgili dizeleri için bakınız Şemsî, *Deh murg*, (1) Yazın. British Library, Or. 7113, yapr. 130b-50b (998/1589-90, müstensih ᶜAbdülkerîm ibn Bâkir İbrâhîm ibn İskender ibn ᶜAbdullâh), yapr. 140a-b; ve Yazın. British Library, Or. 7203, (tarihsiz), yapr. 12b-14b; ancak görülen iki nüshada da ancak çok yanlışlı bir metin var. İ. G. Kaya'nın yazısını göremedim: "Derviş Şemsi ve 'Deh Murg,'" *Sesler* 19 (1983): 103-17.

37 Hayretî hakkında bakınız dîvânının tenkitli basımı Hayretî, *Dîvân: Tenkidli Basım*, yay. Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri, X-XVII. Abdâllarla ilgili olarak en önemlileri "Der beyân-ı seyr ü sülük-i abdâl-ı Hüdâ ve ᶜuşşâk-ı bî-ser ü pâ," başlıklı *kasîde* no. 8 (19-22) ve 11- 15 numaralı *musammat*lar (91-99).

ateşli Şîcî olduğunu, bedenlerinde gerçekten yara açtığını, esrar ve şarap tüketmeye çok düşkün olduğunu her türlü kuşkunun ötesinde saptıyor.[38] Hayvansı ruhu tamamen bastırdıklarını ve "ölümden önceki ölüm" haline ulaştıklarını iddia ediyorlardı.[39]

Halvetî Yiğitbaşı Ahmed'in (ö. 910/1504) müridi olduğu söylenen Vehhâb-ı Ümmî diye ünlü ᶜAbdülvehhâb adlı birinin tanıklığı başka bir havada. Vehhâb-ı Ümmî bize, Abdâlları suçlayarak yazdığı iki şiirde, olumsuz havasının yanısıra Hayretî'ninkine çok benzer bir görünüm sunuyor.[40]

Ancak Seyyid Battal Gâzî Ocağının kendi Abdâlları üstüne daha ayrıntılı bilgi, kendisi Abdâl olmayan ᶜAşık Çelebi'nin tezkiresinde, ᶜİşretî maddesinde bulunacaktır. ᶜİşretî, velinimeti Şehzâde Bâyezîd'in (ö. 969/1562) ağırlığını koyması ile Eskişehir kadısı atanması üzerine, Osmanlının 960-62/1553-55 İran seferinden kısa bir süre sonra Seyyid Battal Gâzî tekkesini denetime gitmiş, gözlemlerini Sultân I. Süleymân'ın kendine sunmuştur.[41] ᶜİşretî'nin sunusu, içerikçe muhtemelen ᶜAşık Çelebi'nin, her zaman renkli olan kendi gözlemlerine benziyordu:

> Anadolu vilâyetindeki Seyyid Battal Gâzî tekkesi, kötülük ve ahlâksızlığa arka çıkardı. Ana ve babalarından ipini koparmış serseriler [ve] müzik aletleri ile uyum içinde türkü söyleyerek inanç süsü olan sakaldan yoksun yüzler ve kaşlarının kazınmasıyla gizlenmiş [alınlarına yazılı] kara kaderleri ile bir tekkede bir yer ardında koşarak, Işık olmuş kaçaklar[la doluydu]. Namazlarının çoktan kılındığını ve kefenleri çoktan dikilip bağlandığını söyleyerek beş vakit namazlarında yalnızca dört tekbîr getirir, ezanı beklemez, imama da aldırmazlardı. Sultânların zekâtı ve iyiliksever kişilerin sadakası ile yaşayan birtakım obur eşşektiler. Sultânönü'nkinden başka bir sancak kaldırarak çevre alanları basar, ne zaman sancak ve davul sesleriyle askerî bir alay görseler gülünç boruyu öttürürlerdi. Köy ve kent halkı [Abdâlların koyduğu] örneğe uysalardı Deccâl gibi onlar da kıçlarına uyar [yani herşeyi tersten yapar], gördükleri genç kızları soyar kendileri gibi giydirirlerdi. Öğ-

38 Bakınız, özellikle "Der keyfiyyet-i beng ve hâlet-i esrâr gûyed" başlıklı ve "Curᶜadanı getür abdâl yine hayrân olalum" nakaratlı *musammat* no. 13, Hayretî, *Dîvân*, 94-95.

39 Hayretî, *Dîvân*, 19, sırasıyla 8 ve 4 numaralı dizeler. Karş. 6 ve 7. dizeler. Burada buna ek olarak yukarda anılan Abdâl şairlerin kimilerine ilk kez dikkat çeken Köprülü'nün, Latîfî, 132, tarafından işaret edilen, Rumelili Hüseynî'nin de Abdâl olduğu görüşünde olduğu söylenebilir. Ancak bu şair hakkındaki daha ayrıntılı fikra, Hüseynî'nin yalnızca bir şiir hırsızı olduğunu kanıtlıyor, bakınız ᶜÂşık, yapr. 88a.

40 Söz konusu iki şiir için Ergun 2, 1:234-39.

41 Bakınız ᶜAtâ'ullah ibn Yahyâ Nevᶜîzâde, *Hadâ'ikü'l-hakâ'ik fî tekmileti'ş-şakâ'ik*, yay. Mehmed Recâ'î, 56.

> retmeni ile kavga eden öğrenci, *ağa*sından kopan eyalet *sipâhi*si, babasına kızan sakalsız [genç], [hepsi] "Seyyid Battal Gâzî tekkesi nerede?" diye bağırıyor; oraya gidiyor, giyimlerini çıkarıyor, kanayan kazanların [başına geçiriliyor]; ve Işıklar onlan bunun sûfî müziği dinleme [*semâ ᶜ*] [ile demek istenilenin] olduğunu iddia ederek, kendi havalarını oynatır. Yıllardan beri din ile dinlinin ve bilgi ile bilginin düşmanı olagelmişlerdir. İnançlarına göre Hukuk adamlarına düşmanlık göstermezlerse, Gerçek'e sadık olmaz ve kadıları küçük düşürmezlerse *müfred* [42] olmaya değer görülmezlermiş.[43]

Seyyid Battal Gâzî türbe ve tekkesi hakkında ek bilgi, arşiv belgeleri ve çok sonra onbirinci/onyedinci yüzyıl ortalarında Evliyâ Çelebi'nin gezi öyküleri ile sağlanmıştır.[44] Tekkenin, örgütlenişi ve toplumsal-ekonomik etkinlikleri bakımından Mevlevîlik ve Halvetîlik gibi daha büyük ve yerleşik tarîkatların kurumlarından hiç de farklı olmadığı görülüyor. Cami, mihmanevi, zâviye, imaret ve türbe olarak 935/1528-29 tarihli bir belgeye göre iki yüz hizmetçi ve derviş barındıran tekkeye, merkezi hükümetin mali yardımı hiçbir zaman kesilmemiş görünüyor.[45] Sapkın eylemlerin önünü kesmek için çeşitli çabalarla alınmış cezaî önlemler tekkenin etkinliklerinin hiçbir zaman toptan durmasına yol açmış görünmüyor. Örneğin ᶜİşretî'nin yukarda anılan sunusuna I. Süleymân'ın tepkisi, yola gelmez sapkınların sürülmesi ve *tekke* topraklarında bir *medrese* kurulmasını emretmekti.[46] Yine de kuruluş, onuncu/onaltıncı ve ertesi yüzyılın ilk yarısı boyunca işlemeyi sürdürmüştür.[47] Bu zamana geldikte, tekkenin, hükümetin kuruma karşı cezaî önlemlerinden[48] çok genel tarın ekonomisindeki iniş eğilimi ile bağlantılı ekonomik çöküşü dışında en önemli gelişme, kıdemli Abdâl etkinlik merkezinin bir Bektâşî merkezine dönüşümü idi. Evliyâ Çelebi kurumu 1058/1648 dolaylarında ziyaret ettiğinde baştan başa bir Bektâşî kurumunda ağırlanmıştı. Yeterli ka-

42 Vâhidî, yapr. 28b, 1.8 ve başka yerlerde *müfred* sözcüğünü sürekli "pîrin altında oturan yani 'ikinci sorumlu'" mürid olarak tanımlıyor. Sözcüğün bu anlamı için bakınız Dihhudâ, "Müfred".

43 ᶜÂşık, yapr. 175a-b.

44 Ayrıntılar ve daha önceki incelemelere göndermeler için bakınız bu belgelerin tükel incelenmesi Suraiya Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteen Century Documents," *Turcica* 13 (1981): 90-122. Denildiğine göre *tekke*yi 917/1511'de Mehmed ibn ᶜAlî Mihal kurmuş, bakınız Theodor Menzel, "*Das Bektâşî-Kloster Sejjid-i Ghâzî,*" *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 28 (1925): ve İ. Aydın Yüksel, *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri*, (Ayverdi'nin devamı), 317. Evliyâ Çelebi'nin öyküsü için Evliyâ, 3:13-14.

45 Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited," 94. Söz konusu belgede kurumun kırk sekiz görevlisinin ad ve makamları var. Faroqhi belgeden kurumda "kalıtsal bir *şeyh* yok" anlamını çıkarıyor ve (sırasıyla 937/1530 ve 938/1531-32 tarihli) iki başka belgeye dayanarak tekkede sürekli kalan "dervişlerin kendi *şeyh*lerini seçme haklar vardı," diye devam ediyor (95).

46 ᶜÂşık, yapr. 175b; Nevᶜîzâde, *Hadâ'ikü'l-hakâik*, 56; Nişâncı, 234-37; ve Köprülü 2, 32.

47 Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited," 101-5.

48 Aynı eser, 113.

nıt yokluğunda bu ilginç dönüşümün değişik aşamalarının izini sürmek olanaklı değil, ancak bu süreç Abdâlların son yazgısını yeterince yansıtıyor: resmen kabul edilmiş Bektâşîliğin büyüyen ve daha güçlü ağında adım adım kaybolma.[49]

İzini sürmek zor ise de aynı yazgı öteki Abdâl merkezlerinin de başına gelmiş görünüyor. Kerbelâ'daki *tekke*den başka, önce, Seyyid Gâzî'ye çok yakın olan iki tekke anılmalı: Yazıdere köyünde ᶜUryân Baba'nın, Aslanbey köyünde de Sultân Şücâᶜ'ınki. Onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında Seyyid Gâzî ve Sultân Şücâᶜ tekkeleriyle aynı zamanlarda yapılmış görünen, ᶜUryân Baba'nın türbesine bitişik tek bir odadan oluşan, gösterişsiz bir yapı olan birincisi hakkında çok az bilgi var.[50] Vâhidî'nin *Menâkıb*'ında "[şimdiki] pîrin pîri"nin adı, anlamlı bir biçimde, ᶜUryân Baba olarak verilir.[51] Söz konusu öteki *tekke* 921/1515-16 yılında Sultân Şücâᶜ adına yapılmış.[52] Abdâllar'ın etkinliği, Seyyid Gâzî'deki ana merkezleri çevresinde yoğunlaşıyorduysa da hiçbir anlamda orta-batı Anadolu'yla sınırlı değildi. Gerçekten de, tarihi kişiliği oldukça belirli olan, grubun pîri Otman Baba yaşamının büyük bölümünü Balkanlar'da geçirmiş gözüküyor. I. Süleymân (hü. 926-74/1520-66) zamanına dek geri götürülebilen, ancak muhtemelen daha önce yapılmış zâviyesi Bulgaristan'da Hasköy (Haskovo) ile Harmanlı arasındaki Uzuncaova'ya yakın bir yerde bugün hâlâ duruyor.[53]

Otman Baba'nın hiç değilse kimisi yaşamının sonlarına doğru verdiği derviş-lerinin tekke kurup yerleşik yaşam gütmesi öğüdünü tutan birtakım müridleri

49 Tek tek Abdâllar onbirinci/onyedinci yüzyıl boyunca ve sonrasında var olmayı sürdürüyordu. Örneğin 1670 ile 1679 arasında Türkiye'de bulunan Dr. John Cavel'in aşağıdaki raporuna bakın: "Viner [adlı gemi]de iki Kalender hatırlıyorum...; başlarında gezginci derviş başlıkları vardı, ama başka her şey bakımından, Mr. Rycaut['nun kitabındaki] Kalenderilerin kılığı gibi. [Rycaut] onları keşiş yapıyor ama, ciddi olarak, bunlar yalnızca gürültücü adamlar. Biri omuzlarına (vahşi bir keçininki gibi ama daha uzun) bir boynuz bağlamıştı; boynuzu bizim domuz iğdiş edicilerimiz gibi bir tiz bir pes perdeden üflüyordu. Kocaman bir el kavanozu, korkunç bir yengeç-ağacı sopası, belinde de deri gibi bir ceketi vardı, üstü ve altı çıplak. O zaman Mayıs ya da Haziran idi. Kaba bir arnavut çamurluğu vardı. Ona boynuzunu üflesin diye verdiğimiz şarabı (balık su içer gibi) içti" (J. Theodore Bent, yay., *Early Voyages in the Levant: 1. The Diary of Master Thomas Dallam, 1599-1600; 2. Extacts from the Diaries of Dr. John Covel, 1670-1679*, 153). 1637 yılında İran'da yolculuğu sırasında orada Şiᶜî Abdâllar gören Adam Olearius'un gözlemleriyle karşılaştırın (*Newe Beschreibung*, 684-85). Sieur du Loir'ın 1640'ta İstanbul'dan yazdığı bir mektubundaki kafa karıştıran tanıklığına dikkat çekilebilir (*Les voyage du Sieur du Loir*, 149-59). Çok daha yeni bir rapor için bakınız Brown, *Darvisches*, 93.

50 Menzel, "Das Bektâşî-Kloster," 120-35; Yüksel, *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri*, 212.

51 Vâhidî, fol. 42b, satır 11. Ancak, ᶜUryân Baba açıkça Otman Baba ve Sultân Şücâᶜ'a bağlılık gösteriyor: yapr. 42b, satır, 7-8.

52 Filiz Aydın, "Seyitgazi Aslanbey köyünde 'Şeyh Şücaeddin' külliyesi," *Vakıflar Dergisi* 9 (1971): 201-25.

53 Bu tekkenin bir resmi için bakınız Semavi Eyice, "Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi," *Belleten*, 31 (1967):551-600, resim 20; yer için aynı eser, 562. Tarihî tanıklıklar için bakınız Barkan, "Türk dervişleri," 340-41, no. 178; Ayverdi, 4:45, no 669; Evliyâ, 8:766; ve Sevim İlgürel, "Hibrî'nin 'Enîs'ül-müsamîrîn'i," *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3 (1973-74): 146, no. 53 (Hibrî'nin 1046/1636-37'de yazılmış *Enisü'l-müsâmirîn*'inden).

vardı. Bu tür müridlerin en ünlüsü, kendi müridi (yukarda anılan şair) Yemînî'nin tanıklığına göre 901/1495-96 yılında Abdâlların önderi olmuş ve Yemînî 925/1519 *Fazîletnâme*'sini yazdığında hâlâ bu orunda bulunan Akyazılı Sultân idi.[54] Bugün Bulgaristan'da Varna kuzeyinde hâlâ duran Akyazılı Sultân Tekkesi besbelli etkileyici bir yapı imiş. Onbirinci/onyedinci yüzyılda ya da daha önce bile Balkanlar'daki en büyük Bektâşî merkezlerinden biri olmuştur.[55] Otman Baba'nın bir başka müridi, Amasya'nın Osmancık'ında bir zâviye açan Koyun Baba idi. Koyun Baba, Otman Baba velâyetnâmesinde Arık Çobân olarak anılıyor ve 873/1468-69'da öldüğü sanılıyor.[56] Kaynakların yakından taranmasının grubun daha birçok üyesini ortaya çıkaracağı kesin.[57]

Onuncu/onaltıncı yüzyıl sonunda Osmanlı ülkelerindeki sapkın zâhid grupları yalnız Rûm Abdâlları, Kalenderler ve Haydarîler değildi. Daha başkaları da vardı, bunlar içinde kaynaklarda izlenmesi en kolay olan Câmî grubudur.

Câmîler

Câmîler hakkında ilk yazılı bilgi dış görünüşlerinin Haydarîlerinkilerle aynı olduğunu ancak üreme organlarına demir halka takmadıklarını söyleyen Spandugino'nun yapıtında bulunuyor. Herkesten sadaka dilenir ve ilahî söylerlerdi.[58] Vâhidî'nin betimlemesi, ne dediği belirsiz bu sözlerle karşılaştırılınca çok daha renkli oluyor. Câmîlerin dizlerine kadar ulaşan çok uzun, keçeleşmiş ve yılan gibi evrili saçları vardı. Sakalları tertemiz tıraş edilmiş, bıyıkları ise dokunulmamış olurdu. Keçe kumaş giyinir ve sağ kulaklarına Şâm demiri küpe, bileklerine demir halkalar takarlardı, bellerine ise çan kakmalı kuşaklar. Yalınayak dolaşırlardı. Vâhidî

54 Yemînî, 83.

55 Mimarî bir değerlendirme ve Evliyâ Çelebi de içinde olmak üzere birincil kaynaklara yapılan göndermeler için bakınız Eyice, "Akyazılı Sultan Tekkesi," aynca Ayverdi, 4:16-18, resim 7-12. Akyazılı Sultan'ın kendinin (muhtemelen Gölpınarlı'nın yazdığı) kısa bir yaşamöyküsü "Akyazılı Sultan," *TA*, 1:395'te çıkmıştır. Tekkesi Bulgaristan, Kalugerevo-Nove Zagora'da hâlâ duran Kıdemli Baba'nın da ya Otman Baba'nın ya da Akyazılı Sultân'ın müridi olduğu kesin gibi. Bu bakımdan, Kıdemli Baba türbesinin tam da Akyazılı Sultân'ınki gibi yedigen bir yapı olması anlamlı.; bakınız Machiel Kiel, "Bulgaristan'da eski Osmanlı mimarisinin bir yapıtı: Kalugerevo-Nova Zagora'daki Kıdemli Baba Sultan Bektâşî tekkesi," Belleten,35 (1971):45-60.

56 Franz Babinger, "Koyun Baba," *EI* içinde, 5:283; Faroqhi, Bektaschi-Orden, 134, n. 3; Evliyâ, 2:180 vd. Çorum Merkez Kütüphanesi'nde, Yazm. 1217, *Manzûme-i tercüme-i menâkıb-ı Koyun Baba* adlı bir Koyun Baba menakıbnâmesi var, ancak bu yapıta zamanında başvurulamadığı için eldeki çalışmada yer verilemedi.

57 Örneğin bakınız Klaus Kreiser, "Deniz Abdâl-ein Derwisch unter drei Sultanen," *Wiener Zeischrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 199-207.

58 Spandugino, *Commentari*, 192; Fransızca çeviri, *Petit traicté*, 220, burada "Calender" yerine "Diuami" okunmalı.

okuyucusuna Câmîlerin müzikte çok usta olduklarını yeminle söylüyor. Çok hoş ve dokunaklı sesleri olup davul ve def eşliğinde Tanrıya dua ve övgü ezgileri söylerlerdi. Büyük miktarlarda şarap da içerlerdi.

Câmîler, hâlâ Vâhidî'nin tanıklığına göre ve uzun, keçeleşmiş saçın, dervişleri öte-dünyada Ahmed-i Câm katına çıkartan kesintisiz Câmî geleneğini simgelediğine inanırlardı. Uzun saç, aynı zamanda Hz. ᶜAlî'den tinsel gelişlerinin imi idi. Öte yandan, kıvrık saç lüleleri, fitil; kalp, yağ kabı; gövde de lamba diye anlanacak olursa, o zaman Câmîlerin başlarının aşk ateşi ile tutuştuğu söylenebilirdi. Gerçekten de Câmîler kendilerinin, özellikle aşk ateşi ile yanan yüzlerinin, bütün evren için ışık kaynağı olduğuna inanırlardı. Bu nedenle, güneşi lekeleyen bir buluta benzeyen sakalın kazınması gerektiğini ileri sürerlerdi. Bıyık ise, Cennet ahalisi bıyık bıraktığı için uzatılmalıydı. Küpeleri, Câmîleri Hz. ᶜAlî'ninkinden başka kimsenin sözünü dinlememeleri için uyarıyordu. Demir bilezikler Câmîlerin İblis ile hiçbir ilişkilerinin olmadığını gösteriyordu. Demir kuşak varlık gemisinin (yani gövdenin) demiri işlevini görüyordu, çanlarsa müzik uyumu demekti. Müzik sanatında gerçekten de, çok ustaydılar; Davudî sesleri Tanrı vergisi bir armağandı. Son olarak Câmîlerin geçimleriyle ilgili tek kaygıları yoktu çünkü Tanrı onlara rızklarını her zaman veriyordu.[59]

Menavino'nun, burada tümü verilen, Câmîler üstüne dediği de bir o kadar ayrıntılı ve öğretici:

> Giomailerin [Câmîler] dinî, bu dünyadan çok uzak değil. Çoğunlukla etkileyici konumda adamlar olup genellikle dünyanın işlerini görmek ve anlamak için Kuzey Afrika, İran, Hindistan ve Türkiye gibi ülkelerde yolculuk etmeyi severler. Çoğunluğu mükemmel zanaatkârdırlar. Gittikleri yerin âdetlerini anlatabilirler ve her şeyi yanıtlayabilirler; yolculuklarının yazılı kayıtlarını da tutarlar. Genellikle soylu kişilerin oğullarıdırlar, mal mülk olarak zenginlikleri soyluluklarından daha az değil, öğrenimlerine genç bir yaşta başladıklarından hepsi mükemmel okur yazar. Dikişsiz ve çoğu kez pembe kahverengi olan elbiseleri omuzlara sarılarak giyilir. Baştan başa altın ve ipek işlemeli, uçlarına başka metallerle karışık uzaktan da yakından da pek hoş bir ses çıkaran çanlar asılı çok güzel kuşaklar takınırlar; her biri yalnız bellerinde değil dizlerinde de bu çanlardan beş altısını taşır. Omuzlarında bacakları ön tarafta bağlı aslan, leopar, kaplan ya da panter gibi bir hayvan gönü olur. Gümüş küpeleri ve bizim kadınlarımızınki gibi omuzlarına dek gelen saçları var; saçlarını daha uzun yapmak için çeşitli hileleri var, neft yağı ve

59 Vâhidî, yapr. 66a-70a.

> cilâ kullanarak kendilerinkine (kamelotun yapıldığı) başka tür bir saç ekler-ler; öyle ki saçları belli bir uzaklıktan olağanüstü güzel ve uzun görünür. Buna kendi işlerine olduğundan daha çok zaman verirler. Ellerinde genellikle Farsça yazılmış ve kendi âdetlerine uyaklı olarak düzülü aşk türkü ve şiirleri içeren bir kitap taşırlar. Başlarına bir şey giymezler, ayaklarında ipten yapılmış terlikler vardır. Birkaçı bir arada olunca çanlar, dinleyiciye büyük zevk veren çok hoş sesler çıkarır. Sokakta bir delikanlıya rastlarlarsa aralarına alarak ona öyle güzel bir konser verirler ki halk dinlemek için toplanır ve biri ince ötekiler de başka seslerle şarkı söylerken içlerinden biri ahenkle bir çan çalar, sonunda da hepsi kuşakları ve dizlerindeki çanları hep birlikte çalar. Hiç ayırmadan bütün esnafı ziyaret ederler, bunlar da her birine bir akçe verir. Kadın ve genç adamları kendilerine karşı tutkulu bir aşka kışkırtan hep onlardır. Canlarının istediği her yerde dolaşırlar. Muhammetçiler onlara "aşk dinî erleri" diyor ve onları amelsiz görüyor, haklılar.[60]

Vâhidî ve birkaç değişiklikle Nicolas de Nicolay tarafından yinelenen Menavino'nun canlı öyküleri ile karşılaştırdıkta öteki kaynaklardaki bilgiler önemce sönük kalıyor.[61] Ancak ilgili kanıtlar, birikmiş olarak, Câmîlerin onuncu/onaltıncı yüzyıl Osmanlı nüfusunca ayrı bir dinî grup olarak tanındığını göstermeye kesin yetiyor. Bu dönem boyunca Câmî hareketinin ana çizgileri böylesine açıkça saptanmışken tarihî kökenleri karanlıkta kalıyor. Câmîlerin kendilerinin tinsel önderi diye iddia ettikleri, Jende'Pîl (441-536/1049-1141) diye bilinen, kişinin yani Şihâbeddîn Ebû Nasr Ahmed ibn Ebî'l-Hasan en-Nâmakî el-Câmî'nin yaşam ve dinî kişiliği epeyce ayrıntılı olarak incelenmiştir.[62] Onun olduğu kesin düzyazı yapıtlarından Ahmed Câmî'nin, dindar bir Sünnî, hemen hemen el-Kelâbâzî (ö. 380/990 ya da 384/994) ve el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi Sûfîliği sağlam bir biçimde Kurân, *sünnet* ve *şerî ᶜat* üzerine kurmaya istekli olduğu görünüyor. An-

60 Menavino, 72-74; Almanca çeviri, 34a-b.

61 Nicolas, 178-80; İngilizce çeviri, 99-100. Nicolas'ın, resmi levha 4'e konan çizimi dışında, tek önemli katkısı Câmîlerin giysilerinin "Bir diyakoz elbisesi gibi yapılmış, ancak dizlerin üstüne gelecek kadar kısa... kolsuz küçük bir cüppe" olduğunu söylemesidir. Câmîlere yapılan başka, daha az öğretici göndermeler için bakınız Fakîrî, *Taᶜrîfât*, yapr. 13b; Nişâncı, 235; ve Celâlzâde Mustafâ, *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs*, 348b.

62 Fritz Meier, "Ahmed-i Djâm," *EI* 1:283-84, en önemlileri Wladimir Ivanow, "A Biography of Shaykh Ahmad-i Jâm," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1917): 291-365; ve Fritz Meier, "Zur Biographie Ahmad-i Ğâm's und zur Quellenkunde von Ğâmî's Nafahâtu'l-uns," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 97 (1943):47-67 olan önceki incelemeleri kısaca özetliyor. Şimdi Ahmed-i Câm'ın aşağıda verilen yayımlanmış yapıtlarının girişlerine başvurulmalıdır: *Miftâhü'n-necât*, yay. ᶜAlî Fâzıl; ve *Ravzatü'l-muznibîn ve cennetü'l-muştâkîn*, yay. ᶜAlî Fâzıl. Kutsal yaşamöyküsü de basılıdır: Hâce Seyyideddîn Muhammed-i Gaznevî, *Makâmât-ı Jende'Pîl*, yay. Hişmetallâh Mu'eyyed Senendecî.

cak ortalıkta onun adıyla dolaşan Farsça bir şiir derlemesi, onu nerdeyse vahdet-i vücutçu görüşler besleyen vecd halinde bir Sûfî yapıyor, dolayısıyla da şiirlerin onun olduğu kuşkulu.[63] Ahmed Câmî'nin yaşarken bir grup yandaşı vardı ancak pîrin ölümünden sonraki yazgıları karanlık. Buna rağmen Ahmed Câmî'nin soyundan gelenler önemli dinî kişilikler olarak saygı görmeyi dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonuna dek sürdürdü.[64] Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda daha sonraki Câmî dervişlerinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktıklarını açıklamak çok güç. Ahmed'e son derece coşkulu şiirler yakıştırılmasına yol açan eğilimlerin onu tinsel önderleri olarak benimseyen belirgin bir biçimde kural karşıtı bir derviş grubunun doğuşunda da etkin olduğu fikri ileri sürülebilir ancak.

Şems-i Tebrîzîler

Onuncu/onaltıncı yüzyıl başları Osmanlı derviş sahnesinin eşsiz gözlemcisi Vâhidî, *Menâkıb*'ına Şems-i Tebrîzîlerin, bu adla başka bir yerde rastlanmamış bir grup dervişin kısa bir betimlemesini almıştır.[65] Şems-i Tebrîzîlerin baş ve yüzleri tıraşlı idi. Düz tepeli keçe başlıklar tekrar, kara ve beyaz keçe cübbe giyinir ve yalınayak olurlardı. Sık sık şarapla sarhoş olur, davul ve def çalar, raks eder ve şarkı söyleyerek Tanrı'ya dua ederlerdi. Sevgili ile birlik'i başardıklarını iddia eder, saçlarını da "vuslat kılıcının" kestiğini söylerlerdi. Gezici ve dilenci olup, erkek kadın herkesin kendi gerçek özünü görebileceği ayna işlevini gördüklerine inanırlardı. Böylece dünyayı güneş gibi aydınlatıyorlardı.

Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 672/1273) maᶜnevî mürşidi olan Tebrîzli Şems (ö. 645/1247) kendi adıyla maᶜnevî bir yol başlatmış olarak bilinmiyor. Ancak, Rûmî'nin örnek dinî etkinliği çevresinde gelişen adını da Rûmî'nin sanı "Mevlânâ"dan ("efendi") alan Sûfî tarîkatı Mevleviye'nin kimi dervişlerinden özellikle saygı görürdü. Mevlevîlik, herhalde son dönem Osmanlı tarihinde Osmanlı sarayı ile önemli Mevlevî şeyhleri arasındaki iyi ilişkilerden dolayı, genellikle Osmanlı yüksek kültürü ile ayrılmaz biçimde birleşmiş, bu yüzden de *şerîᶜat* 'a bağlı sa-

63 Bu şiir derlemesi (*dîvân*) hakkında bakınız Ahmed-i Câm, *Ravzatü'l-muznibîn*, 25-57; ve Gaznevî, *Makâmât-ı Jende'Pîl*, 24-37. *Miftâhü'n-necât* editörü Fâzıl yapıtın büyük bölümünün güvenilir olduğuna inanıyor. Ancak Meier, "Ahmad-i Djâm"; *Makâmât-ı Jende'Pîl* editörü H. Mu'eyyed; ve Zerînküb, *Custucû*, 83, bütün dîvân'ın Ahmed'e yakıştırılmasına çok kuşkulu bakıyorlar. Ahmed-i Câm'ın fazlasıyla vecd içinde bir resmi için Kalender, 177.

64 Ahmed-i Câm'ın soyundan gelenler hakkında bakınız Ahmed-i Câm, *Ravzatü'l muznibîn*, 25-57; ve Gaznevî, *Makâmât-ı Jende'Pîl*, 37-38. Ahmed'in torunları Lawrence G. Potter tarafından incelenmiştir: "Kart Dynasty of Heart: Religion and Politics in Medieval Iran."

65 Vâhidî, yapr. 80b-84a.

nılır. Gerçekte ise tarîkat, bağrında ta başlangıcından beri çatışan iki tinsellik biçemi barındırıyordu. İlki Rûmî'nin vecd hâlindeki dindarlığını şerîᶜatça kabul edilir yollara yöneltmeye çalışan uyumcu yaklaşımdı. Uyumcular, haklı olarak bu tür dindarlığın başlatıcısı olarak görülen, Rûmî'nin oğlu Sultân Veled'in (ö. 712/1312) adını alarak topluca "Veled kolu" diye bilinir oldu. İkinci yaklaşım vecd hâlinde tinsel yaşantı üzerinde herhangi bir denetim uygulamasının reddi etrafında oluşmuştur. Toplumsal sapkınlar, bu yüzden "Şems kolu" olarak bilinmiştir. Vâhidî'nin Şems-i Tebrîzîleri, Mevlevîlik içindeki Şems yanlılarından başka bir şey değildir.

Şems kolu, Mevlevî tarîkatının ilk evrelerinden beri göz önündeydi. Rûmî'nin torunu ve yolun pîri Ulu ᶜÂrif Çelebi, açıkça şarap içer, toplumsal ve dinî âdetleri yerine getirmez, aralarında Barak Baba'nın da müridlerinin olduğu toplumsal olarak sapkın dervişlerle de iyi ilişkileri sürdürürdü. Denetimsiz vecde aşırı değer verme, Vâhidî Şems-i Tebrîzîler hakkındaki öyküsünü yazdığında onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk yarısında Yusuf Sîneçâk (ö. 953/1546), Dîvâne Mehmed Çelebi (yüzyılın ikinci yansında öldü) ve bu sonuncunun müridi Şâhidî'nin (950/1550) kişilikleri etrafında doruğa çıkmış gözüküyor. Bu "Şemsçiler", özellikle Dîvâne Mehmed, *şerîᶜatı* açıkça ihlâl etmek ve umursamamakla ünlü idi. Baş ve yüzlerini kazıtır, düz tepeli özel başlık giyip şarap içer, genellikle de açıkça uygunsuz toplumsal davranışlarıyla dikkat çekerlerdi. Vâhidî onları, Şems-î Tebrîzî ile şerîᶜat ve sünnete uymalarından ötürü övdüğü Mevlevîlerin ayrı betimlemeleriyle, iki ayrı grup olarak aldığına göre bunlar ve toplumsal olarak saygıdeğer Mevlevîlerle arasındaki uçurum epeyi derin olmalıydı.[66] Tinsel ikilik onuncu/onaltıncı yüzyıldan sonra da tarîkatın bir özelliği olarak kalmış ve Mevlevîlik "Şemsçi" eğilime yatatklık etmeyi modern zamanlara dek sürdürmüştür.[67]

Bektâşîler

Osmanlı tarihi araştırmacıları, Bektâşîleri Osmanlı ülkelerinde önemli bir Sûfî tarîkatı olarak çok iyi tanırlar. Tarîkat onuncu/onaltıncı yüzyılda oluşmuş ve son-

66 Aynı eser, yapr. 89a-94a.

67 Bakınız Gölpınarlı, 204-43. Ulu ᶜÂrif Çelebi 65-95'te, Dîvâne Mehmed Çelebi 101-22'de, (bu bölümde Rûm Abdâllarıyla ilgili yerde tartışılan Abdâl şairi Hayretî'nin kardeşi) Yûsuf Sîneçâk 124-27'de, Şâhidî ise 132-40'ta tartışılıyor. Gölpınarlı'nın incelemesinin bir özeti için bakınız Victoria Rowe Holbrook, "Diverse Tastes in the Spiritual Life: Textual Play in the Diffusion of Rumi's Order," *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, içinde, yay. Leonard Lewisohn, 99-120. Mevlevîlik hakkında genel olarak ayrıca bakınız Tahsin Yazıcı, D.S. Margoliouth, ve Frederick De Jong, "Mawlawiyya," *EI* içinde, 6:883-88.

raki iki yüzyıl boyunca Osmanlı yaşamının her düzeyine büyük bir etkisi olmuştur.[68] Ancak onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında Vâhidî *Menâkıb*'ını (bitimi 929/1522) yazdığında Bektâşîler, Sûfî tarîkatı olmak şöyle dursun, Osmanlı sınırları içinde etkinlik gösteren toplumsal bakımdan sapkın yığınla derviş grubundan, en büyüğü bile olmayan yalnız biri idi.

Vâhidî'nin Bektâşîler üstüne yazısı bu grubun ilk belgelenişidir.[69] Vâhidî'nin betimlemesine göre Bektâşîlerin kafa ve yüzleri tıraşlı idi. İki el eninde ve iki el boyunda beyaz keçeden on iki dilimli sivri kavuk giyiyorlardı. Bu kavuklar önden ve arkadan yarılmış tepede "Seyyid Gâzî taşı"ndan (lületaşı?) yapılma omuzlarına kadar inen uzun yün püskülleri olan bir düğme ile süslenmişti. Kavuk kıvrımının dört yanına (1) "Lâ ilâhe illâllâh," (2) "Muhammed Resulullâh" (3) "ᶜAlî Mürteza" ve "Hasan ve Hüseyin" yazılı idi. Dervişler kısa, basit keçe cübbe ve gömlek giyerdi. Davul, def ve sancak taşır, ilâhi söyler ve dua okurlardı. Bektâşîler, Vâhidî'nin bidirdiği gibi, bir ağacın tepesinde kırk yıllık zühd çilesi sonucu yüz ve başındaki bütün kılı yitirdiğine inandıkları tinsel önderleri Hâcı Bektâş'ın örneğine uyarak kafa ve yüzlerini tıraşlı tutardı. Kavuklarını Hâcı Bektâş'a boyun eğmişliklerinin simgesi olarak da giyerlerdi. Gene buna benzer bir biçimde kavuklardaki yazılar Peygamber, ᶜAlî, Hasan ve Hüseyin'i ululama aracı olarak tasarlanmıştı. Kavuktaki düğme insan kafası simgesi idi, çünkü Bektâşîler "kafaları kesik ölüler" (*ser-bürîde mürde*) idi: ölmeden önce ölmüşlerdi.

Onuncu/onaltıncı yüzyıl sonu ve ötesi Bektâşîleri, hem inanç hem de uygulamada Vâhidî'nin betimlediği onuncu/onaltıncı yüzyıl başları Bektâşîlerinden öz olarak değişikti.[70] Bu değişiklikler, karmaşık bir süreç sonucu ortaya çıktı. Osmanlı devleti, onununcu/onaltıncı yüzyıl boyunca çeşitli nedenlerle toplumsal açıdan sapkın dervişler üzerine gittikçe artan bir baskı uyguluyordu. Sonuç olarak, Bektâşî derviş grubu sapkın zâhidlik mirasına arka çıkmayı sürdüren tam bir Sûfî tarîkatına dönüşürken Kalenderler, Haydarîler, Rûm Abdâlları, Câmîler ve Şems-i Tebrîzîler canlılıklarını yitirip bağımsız toplumsal birimler olarak var olmayı bıraktılar. Bektâşîlerin başarısının nedeni, Osmanlı askeri sistemi ile olan sağlam bağlantıları idi: Yeniçeriler, eskiden beri süregelen bir gelenekle, Bektâşî grubunun pî-

68 Tarîkatın kurumsal tarihini ayrıntılı olarak Faroqhi incelemiştir: *Der Bektaschi-Orden*, bu kitap kapsamlı bir modern çalışmalar bibliyografyası içeriyor. Bektâşî inanç ve töreleri üstüne en kapsamlı inceleme hâlâ John Kinsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*. Ayrıca karş. "Bektâşîlik" *TA* içinde, 6:34-38 (muhtemelen A. Gölpınarlı).

69 Vâhidî, yapr. 74a-80b.

70 Farklar Ahmet T. Karamustafa, "*Kalenders, Abdâls, Haydarîs*: The Formation of Bektâşîye in the Sixteenth Century," *Süleymân the Second [böyle] and His Time*, yay. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar içinde, 121-29'da belirtilmiştir.

ri Hâcı Bektâş'a bağlılık gösteriyordu.[71] Bu üstünlük ile donanmış durumdaki Bektâşî bağlılığı, zühdün ayrıcalıklı ideolojik söylemi olmuş ve onuncu/onaltıncı yüzyıl boyunca, ana örgütleri Mevlevîlik içinde güvenli bir sığınakları olan "Şemsçiler" dışında, öteki derviş gruplarınca hararetle benimsenmiştir. Daha sonraki Osmanlı dönemlerinin "klâsik" Bektâşî tarîkatı, dolayısıyla, özgün Bektâşîlerin yanı sıra eski Kalenderler, Haydarîler ve Rûm Abdâllarının inanç ve uygulamalarının bir kaynaşımı olarak ortaya çıkmıştır.[72]

71 Yeniçeri-Bektâşî ilişkilerinin ayrıntıları için bakınız Köprülü, 1, 405-9; ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları*, 1. 147-50. Yeni bir değerlendirme için Irene Mélikoff, "Un ordre des derviches colonisateurs, les Bektachis: Leur rôle social et leurs rappors avec le premiers sultans ottomans," *Mémorial Ömer Lütfi Balkan* içinde, 149-57. Hâcı Bektâş hakkında bakınız Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia," 186-90. Hâcı Bektâş'a Yeniçerilerin beyʿatının ilk kesin kanıtı, ancak II. Mehmed (Hük. 855-86/1451-81) zamanına kadar geri gidiyor; bakınız Abdâl, yapr. 93a, burada II. Mehmed'in buyruğuyla Otman Baba'ya İstanbul'a kadar eşlik eden asker, başlığının Hâcı Bektâş'ınkine göre yapıldığını açıklıyor.

72 Bektâşî tarîkatının burada betimlendiği gibi kurulduğunun kanıtını Karamustafa, "Kalenders, Abdâls, Haydarîs"te ayrıntılı olarak sunuyor.

Yedinci Bölüm

SON ORTA DÖNEMDE ZÂHİDLİK

Sapkın zâhidlik hareketleri, özel toplumsal ve kültürel koşullar altında oluşmuştur. Kalenderlik ile Haydarîlik önce Arap Ortadoğu'sunda yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllarda doğup serpilmiş, doğuda Müslüman Hindistan'a, batıda da Anadolu'ya eşzamanlı olarak yayılmıştır. Rûm Abdâlları ise doruklarına dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ikinci yarısı ile onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk yarısında ulaştılar. Üstelik Anadolu ve Balkanlar'daki Osmanlı ülkelerine yayılmışlardı. Bu özellikle Osmanlı grubun öne çıkışına, aynı dönem ve coğrafya alanında çok anlamlı olarak eski Kalenderlik ve Haydarîlik hareketlerinin canlanışı eşlik etmiştir.

Ancak Kalender, Haydarî ve Rûm Abdâlları, tarihi kaynaklara yansıdığı kadarıyla yaygınlık ve süreklilik bakımından Son Orta Dönem zâhid derviş gruplarının yalnızca en önde gelenleriydi. Pek çok başkaları da vardı. Yedinci/onüçüncü yüzyıl süresince Kalenderlik ve Haydarîliğin kuruluşundan sonra Anadolu'da ve Batı İran'da ayn bir derviş topluluğu olarak ortaya Barak Baba yandaşları çıkıyordu. Daha sonra, Abdâllar Osmanlı ülkelerinde etkinlik gösterirken, –Câmîler, Şems-i Tebrîzîler ve ilk Bektaşîlerle Celâlîler ve Medârîler gibi– öteki derviş grupları varlıklarını sırasıyla Anadolu'da ve Hindistan'da hissettiriyordu.

Yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllarda Arap Ortadoğu'su ve Müslüman Hindistan'ın dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonları Osmanlı Anadolusu'yla paylaştıkları şey, kurumsal Sûfiliğin günlük yaşamın toplumsal dokusuna sağlam ve kesin olarak girmesine olanak tanıyan toplumsal koşulların varlığı idi. Selçuklularca çoktan harekete geçirilen kurumsal Sûfizmin Mezopotamya'da yaygınlığı, kesin olarak, sayısız tekkenin yapımı ve Sûfîler için her boydan vakıf kurulmasından sorumlu olan yönetici Eyyubî seçkinlerinin sadakatli koruyuculuğu

ile ilişkiliydi. Ardılları Bahrî Memlûklerince sürdürülen Eyyubîlerin tutumları ile, Çiştî, Sühreverdî ve Kadirî tarîkatlarının büyük bir hızla Hint Müslüman kültürüne sökülmemecesine kök saldığı Hindistan'da Delhi Sultanlığı'nın yönetici sınıflarınınkiler koşutluk gösteriyordu. Ancak, –örneği görülmemiş toplumsal ve kültürel istikrarsızlık ve politik parçalanmaların izlediği Moğol istilâları gibi– toplumsal bir altüst oluştan dolayı Sûfî *tarîkat*larının yayılışı Anadolu'da, bir ölçüde de İran'da, epeyi gecikmişti. Dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ilk dördünden sonra Horasan ve Maveraünnehir'de Timurlular, Anadolu ve Balkanlar'da da Osmanlılar yönetimi altında dikkate değer ölçüde bir politik ve kültürel birlik kurulunca, *tarîkat*lar Timurlularda Nakşbendiye, Osmanlılarda ise, yalnız en önemlilerini anarsak, başlangıçta gevşek Bayramiye sonraları da Halvetiye ve Zeyniye görünümünde kendilerini gösterdiler.

Sapkın derviş gruplarınca temsil edilen karşı-kuralcı toplum reddi, toplum katında saygın *tarîkat*ların örgütlü Sûfizmi ile birlikte, öncelikle de ona tepki olarak gelişiyordu. Birincisi ikincisinin adımlarını izliyor, kaçınılmaz olarak da kurumsal Sûfizmin kök saldığı yerlerde boy gösteriyordu. Ancak örgütlü Sûfizm ile toplumsal olarak sapkın zâhidlik arasındaki karışık ilişkiyi incelemeden önce Sûfizm kurumlaşmasının tipolojik bir öyküsü yararlı olacaktır.

Kurumsal Sûfîlik

Daha önce görüldüğü gibi Sûfîlik, üçüncü-dördüncü/dokuzuncu-onuncu yüzyıllar süresinde İslâm içindeki dünya-onaylayan ve dünya-yadsıyan eğilimlerin parlak bir bireşimi olarak öncelikle Irak'ta gelişmişti. Tasavvuf zühdü özümseyerek ve onu daha kapsamlı bir tinsel arınım süreci içinde bir aşamaya dönüştürerek o yörede etkin olan güçlü zâhitlik hareketini hızla ve başarıyla evcilleştirmiştir. Sûfî dindarlığı, biraz bu başarıdan ötürü biraz da toplumsal anlamda evcil olan bireyciliğinin çekici gücü yüzünden, gittikçe yüksek sayıda "ehl-i cemaatin" özellikle din bilginlerinin hoşuna gitmeye başlıyordu. Sûfizm ile dinî ᶜulemânın baştan sona popülist dindarlığı arasında doğmakta olan bu, ilkin zayıf ittifak, toplumsal etkililiğini dördüncü-beşinci/onuncu-onbirinci yüzyılda Irak'tan sonra İslâm dünyasının kültürce en gelişmiş bölgesi Horasan'daki Melâmîlik ve Kerrâmîlik eğilimlerini bütünüyle özümsediği ya da etkisizleştirdiği zaman göstermiştir.

Yüksek Hilafet zamanları sonları ve (dördüncü-beşinci/dokuzuncu-onuncu yüzyılları içeren) İlk Orta Dönemin ilk yüzyılı boyunca Sûfizm, ᶜAbbâsî İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra kurulmakta olan uluslararası yeni İslâm toplum düze-

ninin önemli bir yapıtaşı olmaya hazırdı.[1] Sûfizmin iç-dünyaya dönük bakış açısı, artık büyük ölçüde yerleşmiş kendine özgü kavramsal yapısı ile, bu yeni dünya-görüşüne uygun yollar boyunca toplumu dönüştürmek için toplumsal alana adım atmak üzereydi. Sûfizmin toplumsal görevi, kabaca dedikte toplumsal yaşamın bütün düzeylerine Sûfî düşünce ve âdetleri aşılamaktı; bu görev de *tarîkat*ın ortaya çıkışı ve Tanrı dostları, *evliyâ*, etrafında yaygın kültlerin gelişmesi gibi birbiri ile yakından ilişkili iki sürecin hiç durmaksızın açılıp serpilmesiyle başarılmıştır.

İlk Orta Dönem sırasında Sûfî düşünce ve töreleri, dönemin sonunda yeni bir toplumsal kurumun, *tarîkat*ın, doğup yayılmasına yol açan, geniş kapsamlı bir örgütlenme ve düzenlenme sürecinden geçtiler. Sûfizmin toplumsal bakımdan bu en önemli evresinin, şimdiye dek ancak en göze görünür yanlarıyla incelenmiş, evrimi, birçok ayrı politik ve kültürel ögelerden oluşan İslâm dünyasının değişik bölgelerinde değişik programlar izlemiştir.[2] Ancak *tarîkat*ın ana çizgileri her yerde bir olup dönemsel ve eşzamanlı dingiller boyunca betimlenebilir.

Tarîkat'in, dönemsel düzeyde en önemli özelliği bir *silsile* kurumu idi; bir pîrin öğretisinin kesintisiz bir yetke zinciri biçiminde zaman içinde yayılışı. *Silsile* tinsel bir aracılar zinciri olarak göz önüne getirilebilir. Silsile aynı anda belli bir Sûfî şeyhi örneğini ebedi kılmaya ve "yol"unun çevresinde tek bir tinsel aile yaratmaya yarıyordu. *Silsile*ler, daha sonralan zaman içinde kurucu şeyhlerden aile üyeleri yolu ile Hz. Muhammed ya da ilk halife Hz. Ebû Bekr'e dek götürüldüklerinde, Sûfî yollarına onlan doğrudan sünnete bağlayarak dinî meşrûᶜluk sağlıyordu.[3]

Tarihî bir kişinin dinî örneğini kuşaklar ötesi erk orununa yükseltmek hiçbir biçimde Sûfizme özgü değildi. Tanrı ve topluluk arasında dindar bir atalar takımı biçiminde bir aracı sınıfının ortaya çıkışı, İlk Orta Dönem dinî öğrenim alanlarının hepsinin paylaştığı bir özellikti. Şîᶜî geleneğinin her zaman dipdiri tuttuğu bu aracılıkçı dindarlık biçemi, yalnız dört Sünnî hukuk okulunun gelişmesi ve yerine oturmasının değil, bu dönemin sonunda açıkça dile getirilmiş entelektüel görüşler biçiminde belirginleşmiş, eşliğindeki dindar atalara öykünme (*taklîd*) olgusunun da arkasında idi. Aracı din adamları yaratmaya Sûfîliğin de canla başla katılması, görevinin gittikçe artan toplumsal doğasının bir işaretiydi. Sûfî şeyhleri şimdi kısıtlı alanlarından çıkarak genel Müslüman topluluğunu kucaklıyor, tinsel ve fiziksel varlıkları, İslam dünyası manzarasında hep artan sıklıkla nokta nokta yayılan büyük sayıda türbe-külliye biçiminde belli oluyordu.

Dönemsel düzeyde aracı kuramların (hiyerarşi) yaratılmasına eşzamanlı dü-

1 Hodgson 2: 151; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 137-224.
2 Konunun bağımsız tek özgün ölçekli incelenmesi hâlâ Trimingham'ın. Karş. Hodgson, 2:201-54.
3 Trimingham, 10-16.

zeyde, "geleneksel Sûfiliğin gevşek öğretmen-öğrenci ilişkisinin yerine yavaş yavaş mürşid ve mürid ilişkisinin geçmesinde yansıyan aracı yapıların kurulması eşlik ediyordu. Bu süreç dört öge içeriyordu.

1. Mürşid ve müridlerin (hânkâh, zâviye, tekke, dergâh gibi) bir tek konutun sınırları içinde fiziksel olarak toplanmış olmaları.

2. *Tarîkat*ın iç üyeleri için ayrı tören ve törelerin geliştirilmesiyle özenli bir grup kimliği betimlemesi. Bunların en önemlileri, (a) yün giysi giyinmek ve saç kesmek gibi belirli âyinlerle gruba katılmayı simgeleyen giriş töreni; (b) mistik dua (*zikr*), kimileyin törensel raksın eşlik ettiği mistik müzik dinlemek (*semâ*ᶜ), ve düzenli yalnızlık (*halvet*) gibi özel tinsel disiplin ve tekniklerin zorunluluğu; (c) özel giyim ve donanım koşulu; (d) müritlerin yaşamının, ahlâkî töre ve ekonomik davranış gibi, bütün öteki yanlarını düzenleyen bir dizi buyruğun benimsenmesi.

3. Bütün müritlerin geçeceği ve onlara şeyh tarafından dayatılacak tinsel bir yolun açıkça dile getirilmesi.

4. Şeyhin öğretisini merkezden dalgalanan grup kimlikleri biçiminde topluma yaymak. Bu grup kuramı tam gerçekleştiğinde, yönetici (*şeyh*, *pîr*, *mürşid*), ikincil önder (*halîfe*, *mukaddem*), çırak (*mürîd*), ikincil ya da halk arasındaki üyeler ve sempatizan aşamalarını içeriyordu. *Tarîkat*ın iç merkezi çeşitli düzeylerde böylece toplumsal gruplarla kuşatılı idi.[4]

Kurumsal Sûfiliğin oluşumu, *tarîkat*'ın tam olarak gelişmesiyle tamamlanmıyordu. Sûfilik, evliyâ' ya da Tanrı dostları çevresinde halk inançlarının gelişmesiyle, toplumda daha derin kurumsal kökler salıyordu. "İdeolojik ve töresel bir bileşim" olarak tanımlanan *evliyâ*' inancının "bir dinî birlik türü" olarak *tarîkat*tan çözümsel bakımdan ayrı tutulması gerekiyor ise de iki olgu arasındaki düşünsel ve eylemsel ortaklık dikkate değer.[5] Bu çalışma açısından önemli olan ise *evliyâ*' inancının Sûfi düşünce ve uygulamalarının, kabul edildiği gibi değişikliğe uğramış bir biçimde yayılması için verimli alan olduğudur. *Evliyâ*' inancının - ermişlik (*velâyet*), ve toplu *zikr* ve/ya da *semâ*ᶜ gibi– bütün ideolojik ögesi Sûfilikten alınmıştır. Öteki yapıcı ögelerin, özellikle *ziyaret*'in (türbe ve benzeri kutsal yerleri görmeye gitmenin) kökenleri gerçek Sûfiliğin dışındadır.

Evliyâ' inancının karışık tarihi hâlâ yazılmadan duruyor.[6] Ancak geniş bir alanda yayılmasının altıncı-yedinci/onikinci-onüçüncü yüzyıllarda Sûfî tarîkatla-

4 Aynı eser, 166-217.

5 Reeves, *The Hidden Government*, 1. Karş. Hodgson, 2:217-18. Trimingham'ın Sûfizmin örgütsel tarihindeki son aşamasını –*tâ'ife*lerin oluşumu- betimlemesinin *tarîkat* ve ermiş inancası arasındaki çözümsel ayrımı gizleme kusuru var; Trimingham, 67-104.

6 İslâmda ermiş inancası hakkında iki yeni çalışma var: Taylor, "The Cult of the Saints"; ve Vincent Corner, "Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from the Origins of Sufism to the End of the 16th Century."

rının kurulmasıyla birlikte olduğu kesin. Bu iki süreç arasındaki ilişkinin gerçek doğası ne olursa olsun birbirleriyle yakından sarmaş dolaş olduklarında bir kuşku yok. Sûfizm *evliyâ'* inancasının dayanağını sağlıyor, inanca ise tarîkatların bütün toplumsal katmanlarda yerleşmesini sağlama alıyordu. *Tarîkat* ve ermiş inancası aynı madalyonun iki yanı gibi işlev görmeye başlıyordu.

Sûfî tarîkatlannın ve çevrelerindeki yaygın evliyâ inancalarının evrimi İslâm dünyasının değişik bölgelerinde değişik yollar boyunca olmuşsa da bu sürecin belli başlı özellikleri her yerde aynı idi. Yasal *vakf* kurumu, Sûfî toplumsal işletmelerinin yaratılmasında en önemli araçlardı. Zengin üst sınıflar, özellikle politik seçkinler, Sûfîlerin yararına birçok bina vakfetmiştir. Suriye, Irak ve Mısır'da Eyyûbiler ve Bahrî Memlûkleri, bütünüyle devletçe denetlenen, genellikle yabancı Sûfîleri barındırmak için kullanılan gösterişli kurumlar olan "hanlık tekkeleri" (hânkâh) fikrine bağlı idiler, ancak *tarîkat* Sûfîlerinin gösterişsiz kişisel *zâviye*leri başından beri bunların karşısında denge oluşturmuş, dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonundan bu yana da yerlerini almıştır.[7] Hindistan'da politik seçkinler koruyuculuklarını Sühreverdiliğe, zamanla da devletle ilişkinin her türünden çekinen bir tarîkat olan Çiştîliğe bile başanyla sundular.[8] Sûfîlere hep saygılı olan Osmanlılar, Anadolu'da, eski Mevlevîlik, yeni gelişmekte olan Halvetîlik ve Zeynîliğe dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonları ve onuncu/onaltıncı yüzyıl başlarında kapsamlı bir ölçüde yardım etmeye başladı.[9] Ancak, politik seçkinlerin koruyuculuğu İlk Orta Dönem İslâm toplumlannda Sûfî dindarlığının yayılışının yalnızca en göze çarpan göstergesiydi. Sûfîlik, genel olarak, kültürel seçkinler arasında yavaş yavaş saygıdeğer hatta istenen bir dindarlık biçemi oluyor ve İslâm yüksek kültürünün bütünleyici, belki de anahtar öğesi olarak ortaya çıkıyordu. Kentli üst sınıf toplumu ve kültüründe sağlamdan da öte bir yer edindikten sonra alt kentli ve kırlık kültüre büyük bir kolaylıkla uyarak bütün toplumsal ve kültürel katmanlara hızla yayıldı. Dolayısıyla Sûfîlik, "uluslararası toplumsal düzenin bir dayanağı" olarak ortaya çıkıyordu."[10]

7 Eyyûbî Sûfî koruyuculuğu hakkında bakınız Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, 263-66; Memlûk Mısırı'ndaki hânkâhlar hakkında bakınız Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sûfî Institution in Mamluk Egypt: The* Khanqah; Karş. Pouzet, 210-13; ve Donald P. Little, "The Nature of *Khânqâh*s, *Ribât*s, and *Zâwiya*s under the Mamlûks," *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, içinde, yay. Wael B. Hallaq and Donald P. Little, 91-105.

8 Ernst, *Eternal Garden*, 200-26, sekizinci/ondördüncü yüzyıl ortalanndan sonra Deccan'daki Huldâbâd Çiştî türbelerinin çeşitli politik rejimlerle nasıl ilişki kurduklarını gösteriyor. Aynı süreç, onbirinci/onyedinci yüzyıl boyunca Bicapur'daki Çiştî ve Kâdirîler bakımından da belgelenmiştir: Richard M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, 203-42.

9 Gölpınarlı, 153-54; Hans Joachim Kissling, "Einiges über den Zejnîje-Orden im Osmanischen Reich," *Der Islam* 39 (1964): 143-79; idem, "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 103 (1953): 233-89.

10 Hodgson, 2:220.

Kurumsal Sûfiliğe Karşı Bir Protesto Olarak Sapkın Zâhidlik

Kurumsal Sûfiliğin gelişmesi hâkim politik ve kültürel seçkinlerle hatırı sayılır bir uzlaşma sağlayan *tarîkat* ve ermiş inancasının artan bu-dünyalılığına karşı kendi saflan içerisinde güçlü tepki yarattı. Gitgide artan kurumsallaşma zengin ve güçlü sınıflarla yakın bağlar kurulmasını ve korunmasını gerektiriyordu. Bu tür dünyevî bağlantılar Sûfizm içindeki cemaatçi eğilimleri bireyci özün zararına güçlendiriyor, dünya kucaklayan ve yadsıyan yanlan arasındaki gerilimi arttırıyordu. Sûfilikçe içselleştirilmiş ve evcilleştirilmiş redci zâhidlik şimdi bu gerilimin yarattığı çatlak çizgisi boyunca özümsenmiş Sûfiliğin köklü bir yergisi olarak yeniden ortaya çıkıyordu. Bu süreçte, Sûfizm içinde gizli ama güçlü bir akım olan anarşist bireycilikle güç birliği yapıyordu.

Dünya-yadsıyıcı derviş grupları, genel ortaçağ İslâm toplumuna, ama daha özgül olarak aynı soydan gelme ancak toplumca saygı gören *tarîkat* kurumuna yönelik köklü protesto hareketleri idi.[11] Derviş grubu ve Sûfî *tarîkat*i arasındaki gerilim kaynaklarda iyi belgelenmiştir. Kalenderliğin kurucusu Cemâleddîn'in kendisi, Sûfilikten koparak kesin olarak bir zâhidlik yoluna atılırken, şeyhi ᶜOsmân-i Rûmî yönetiminde aldığı kendi eski Sûfî eğitimine karşı tepki gösteriyordu. Zâhidlik yoluna girişinin öyküsü, yalnızca Sûfî geçmişini değil, bütün belirtilere göre bir Sûfî şeyhi olarak başarılı bir geleceği de reddettiğinde hiçbir kuşkuya yer bırakmıyor. Kimi kayıtlar da bu süreç içinde ᶜOsmân-i Rûmî tarafından suçlandığına işaret ediyor. Aynı şey, Kutbeddîn Haydar'ın Sûfî şeyhi Lokmân-ı Perende ile ilişkisi bakımından da doğru olabilir. Sonraki kimi Kalenderlerin, oturmuş Sûfî tarîkatlerinin, Suhreverdî Bahâ'eddîn Zekeriyâ ve Çiştî Ferîdeddîn Genc-i Şeker gibi ünlü şeyhlerine karşı düşmanca ve saldırgan davranışları; Nasîreddîn Çirag-ı Dihlî ve İbrâhîm-i Gîlânî örneğindeki gibi bunlara karşı suikast girişimleri; Abdâl Otman Baba'nın bütün Sûfî şeyhlerine karşı açıkça küçümseyici davranışı derviş zâhidliği ile kurumsal Sûfilik arasındaki gerilimin patlamaya hazır doğasını gösteriyor. Madalyonun arka yüzü, hiç kuşkusuz, sapkın dervişler üstüne kitap büyüklüğünde bir suçlama yazmış olan Osmanlı yazarı Vâhidî bir yana ᶜOsmân-i Rûmî, İbrâhîm-i Gîlânî ve Muhammed Gîsûderâz gibi orta-yol Sûfileri tarafından zâhidlerin toptan, çoğu kez de kızgın bir biçimde bir yana itilmesiydi.

Ancak, Sûfî sofuluğu ve derviş dindarlığı arasındaki çatışmayı karşılıklı basit

11 Karş. Eaton'ın onbirinci/onyedinci yüzyıl sonu Bicapur'undaki "topraklı" sûfilerle *meczûb* dervişler arasındaki ilişki hakkındaki çalışması: *Sufis of Bijapur*, 203-81.

düşmanlık olarak nitelemek yeterli değil. Bu ilişkiyi "topluma uyumlu" ana-babalarla "isyancı" çocukları arasındaki karmaşık bağla karşılaştırmak daha doğru olacaktır. Dolayısıyla dervişler kurumsal Sûfîliğin ana özelliklerini gürültülü bir biçimde reddediyorlarsa da en sonunda öz olarak Sûfî olan inanç ve eylemleri bırakmak ellerinden gelmiyordu. *Tarîkat* kendi gölge karşılığı olan derviş topluluğunun genel örnek ve biçimini kendisi belirliyordu. Sonuncusu, olumsuzlamasıyla, birincinin aynadaki imgesiydi.

Advericisi şeyhi, gerçek önderi, kendine özgü giyim ve donanımın yanısıra acaib âdetleriyle dağınık derviş topluluğunun genel yapısı, böylece, *tarîkat*ın yapısını yansıtıyordu. Sûfî tarîkat üyelerinin tinsel soyağaçlarını kurucu pîrlere götürmeleri gibi dervişler de Cemâleddîn, Kutbeddîn ve Otman Baba gibi örnek kişiliklere dönüyordu. Haydarîler, Câmîler, Şems-i Tebrîzîler ve Celâlîler örneğinde olduğu gibi kimileyin kurucu pîrlerin adıyla bile biliniyorlardı. Gene bunun gibi bütün büyük derviş grupları zühd yolunda deneyimli yaşlılarca yönetiliyordu, dolayısıyla da tarîkatlarda o denli önemli olan yönetici-mürid ilişkisi bir biçimde derviş toplulukları içinde yeniden yaratılıyordu. Dervişler, özel giyim ve acaib donanımlar edinerek, kendileri için toplumsal olarak görünür bir grup kimliği kurmaya da karşı değildi. Yün giysi ve derviş başlığı (*tâc*) gibi eskiden beri saygın Sûfî seçeneklerini bile, doğal olarak ancak kökten değiştirerek de olsa kullanıyorlardı. Burada ayrı grup bağlılıkları geliştirme ve koruma eğilimleri kesin olarak Sûfîlerin belli tarîkatlara bey^{c}at etme eğilimlerine koşuttu. Son olarak, derviş âyin ve törenlerini iyi bilmiyorsak ta, burada âdetlerinin, yalnızca zıt olarak bile olsa, *tarîkat*larınkilerini yansıtıyor olması olası.

Fikir alanında da Sûfizmin babalığı bir o kadar açık. Dervişler, *fakr* (yoksulluk), *fenâ'* (ben'in yok oluşu) ve *velâyet* (ermişlik) gibi kavramsal Sûfî karışımlarını benimsemiş ama bunlara aşırılıkçı ve köktenci yorumlar getirmişlerdir. Gerçekten de zühd, toplumu red ve uzlaşma tanımaz bireycilik gibi derviş dindarlığının öz özelikleri, her zaman pratik bakımdan değilse de kuram bakımından bu türden köktenci yorumlara geri götürülebilir. Örneğin ilk Kalenderler, muhtemelen de Haydarîler, yoksulluk kavramını görünürde mantıkî sonuçlarına dek işletiyorlardı. Sonraki Abdâllar ise, onlara kendi gözlerinde Sûfîlerin Tanrı dostu olduğu savını reddetme ruhsatı veren kendi *velâyet* anlayışlarıyla meşgul idiler. Pek çok Sûfî gibi çoğu derviş de Tanrı'nın inayeti ile dolu olduklarını inancını taşımış görünüyor, bu ayrıcalık için tipik Sûfî açıklamaları ileri sürüyordu.

Dikkatimizi zühd yoluna üye alma sorusuna çevirirsek, baba-oğul benzetmesi daha bile ileri götürülebilir. Önde gelen dervişlerin yaşamöykülerinin ya-

kından incelenmesi tipik bir örnek sergiliyor: (Sûfizmin genel olarak adam aldığı aynı toplumsal katman) kültürel seçkinler sınıfından, hâlâ gençse önünde parlak bir gelecek ya da orta yaşlı veya yaşlıcaysa ardında öne çıkmış bir mesleği olan yetişkin bir erkek üye, kültürel konumunu reddedip derviş olur. Apaçık bir örnek, Cemâleddin Sâvî'ninkidir. Dervişliğe geçmeden önce genç bir adam olarak sergilediği menkıbevî yaşamöyküsünde önemle vurgulanan bilgi düzeyi, kendisine "ayaklı kütüphane" denmesinin yanı sıra kayıtlara geçmiş, hiç olmazsa kısmî bir *Kur'ân* tefsiri yazma girişimiyle de kanıtlı. Onyedi yaşlarında mükemmel eğitimli genç bir adam olarak Kalenderlere katılan ünlü İran şairi Fahreddîn-i ʿIrâkî; delikanlılığında Kalender olan yazar ve şair Hamîd Kalender (ö. 754/1353 sonrası); din alimliği yaşamını bırakarak bir Kalender grubuna katılan Osmanlı Mevlânâ Eşrefzâde Muhyiddîn Mehmed (II. Mehmed dönemi); ve Osmanlı şairi Hayâlî Beg (onuncu/onaltıncı yüzyılın ilk yarısı) örneklerinin hepsi bu örneğe uyuyor. Seçkin sınıf yaşam biçeminden derviş yaşam biçemine bu tür (özellikle gençken) geçişlerin başka örnekleri, babası bir ordu komutanı, amcası da ünlü bir kâtip olan Barak Baba, yerel bir beyin oğlu olan Kaygusuz Abdâl (ö. dokuzuncu/onbeşinci yüzyılın ilk dördünü) gibi ön-Abdâlların; bir Türk sultanının oğlu olduğu söylenen Kutbeddîn Haydar; bilgelik ve tinsel aydınlanma ardında koşan genç bir adam olarak Kalenderlik yoluna giren Kalender Hatîb-i Fârisî (ö. 748/1347-48); ve Abdâl yolunu gençliğinde seçen şair Hayretî'nin yaşamöykülerinde buluyoruz.

Dolayısıyla kanıtlarımız derviş dindarlığının mimar ve anahtar kişiliklerinin çoklukla seçkinler sınıfından genç muhalifler olduğuna işaret ediyor. Sayılan örneklere göre hükmetmek gerekirse derviş olmanın ön-koşulunun yüksek kültüre erişebilirlik ya da giriş garantisi olduğu görülecektir. Yüksek kültürle derviş dindarlığı arasındaki doğrudan bağlantı, hem önemli dervişlerin seçkin toplumsal geçmişleriyle hem de aralarında usta şairlerin varlığı ile sergileniyor. Gene bunun gibi, pek çok politik önderlerce dervişlere gösterilen saygı da derviş zâhidliği ile seçkinler kültürü arasındaki yakın bağların başka bir kanıtı olarak görülmeli. Kalender önderleri Muhammed el-Belhî ve Hasan el-Cevâlakî'ye aşırı saygı gösteren Memlûk hükümdarları el-Melik ez-Zâhir ve Kitbugâ ile Hindistan'da, Ebû Bekr Tûsî Haydarî ile açıkça ilişki kuran Halacî hükümdarı II. Fîrûz'Şâh ve adı bilinmeyen bir Kalender ve yoldaşlarına armağanlar sunan asî Bengal valisi Tuğrul ve Anadolu'da Sultân Şücâʿ adına bir cami yaptıran Osmanlı sultanı II. Murâd'ın örnekleri, sapkın dervişlerin güç sahibi sınıflar üzerine, olasılıkla ortak kültürel köken dolayısıyla, bir ölçüde etki uyguladığını gösteriyor. Sapkın zâhidlik, kültürel ve politik seçkinler sınıfından kopanların belirleyici etkinlikleriyle oluşmuş görü-

nüyor. Dervişler, çok gerçek bir anlamda, toplumsal saygınlıklı Sûfîlerin dölü idi.[12]

Bu noktada gençlerin derviş çağrılarına olağanüstü bir biçimde kulak vermesi ya da dervişlerin kendilerinin delikanlı ya da genç adamlara karşı, galiba özel bir ilgi duymaları artık kimseyi şaşırtmasa gerektir. Bu bakımdan havayı Cemâleddîn'in genç bir adam olarak Celâleddîn ed-Derguzînî adlı çok acayip bir oğlanın etkisi altında derviş oluşu belirliyor. Bundan sonra Kalenderler, örneğin Çiştî Muhammed Gîsûderaz'ın kendilerine yönelttiği ağır küfürlerin gösterdiği gibi çok sık olarak çocukları kendi yaşam biçimlerini benimsemeleri için ayartmakla suçlanmıştır. Yukarıda sayılıp dökülen derviş yoluna girme örneklerinin hemen hepsi bu savın doğruluğuna tanıklık ediyor. Zâhidliğin genç erkekler üzerindeki direnilmez çekiciliği Sa^{c}dî'nin dizelerinde de yazılı:

> Kalenderlerle düşüp kalkıyorsa çocuk
> Söyleyin babasına ummasın artık ondan hayır
> Üzülmesin helâkine telefine
> Yeğdir ölse babadan önce reddedilmiş oğul![13]

Çok daha sonra Osmanlı Anadolusu'nda Abdâllar arasında esrar ikramında uzmanlaşmış önemli sayıda eğitimli genç ve erginler vardı, kendileri çoğunlukla seçkin ailelerden gelen genç Câmîler ise aynı yaştaki erkeklere özel bir ilgi gösteriyordu.

Bu yüzden yeni zühd, sözcüğün bütün anlamlarıyla kurumsal Sûfizmin çocuğu idi. İki dindarlık biçemi birbiriyle sürekli karşıklıklı düşmanlık içinde var olamayacak kadar çok içten bağlantılı idi. Bu dünyalı tarîkatlar kaygı uyandıracak

12 Derviş dindarlığına geçişin öncelikle kültürel seçkinlerin genç erkekleri arasında olduğu sonucunu çıkarmak kesinlikle haklı görülmekle birlikte, bu konuda tarihi belgenin çok yetersiz olduğu kabul edilmelidir. Kaynaklar, doğal olarak, çoklukla toplumsal geçmişleri önemli olan dervişlerden söz etmiştir. Ancak gelecekte sapkın dervişlerin toplumsal bileşimi hakkında herhangi bir kesin kanıtın çıkması son derece olasılık dışı. Bu koşullara bakarak karşılaştırmalı sosyolojik gözlemin burada benimsenen görüşün geçerliliğini desteklediğine dikkat etmek gerekiyor. Örneğin Avrupa'daki Fransisken hareketi bize yakın bir benzerlik sunuyor: "[Fransiskenler] bütün toplumsal gruplardan üye topluyordu ama anlaşılacağı gibi onları en çok çeken daha zengin olan orta sınıflar ve ruhban entelijansiyası idi" (Cliford H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Age*, 200). Bundan biraz değişik bir bakımdan, Birleşik Devletler'de 1960lar karşı kültür hareketi üzerine aşağıdaki yapıtları karşılaştırınız: Timothy Miller, *The Hippies and American Values*; Edward P. Morgan, *The Sixties Experience: Hard Lessons About Modern America*; ve Peter Clecak, *America's Quest for the Ideal Self: Dissent and Fulfillment in the 60s and 70s*.

13 Sa^{c}dî adıyla bilinen Ebû ^{c}Abdullâh Müşerrifeddîn ibn Muslih, *Bustân*, yay. Muhammed ^{c}Alî Furûgî, 196. İngilizce çeviri *Morals Pointed and Tales Adorned: The Bûstân of Sa^{c}dî*, çev. G.M. Wickens'den alınmıştır (bölüm. 7, öykü. 129).

denli toplum-karşıtı olan karşılıklarını, kimileyin yalnız politik yarardan dolayı değil gerçek yakınlık ve sevgi dolayısıyla da kendi saflarında barındırmaya hazır idiyseler; sapkın dervişler de, ilk günlerinden beri önemli ölçüde bir kurumlaşma sergilemiş olduklarından, belli ölçüde bir toplumsal kabulle güçlü olmaya her zaman isteksiz değildiler. Yalnız Hindistan'da Çiştîlik-Kalenderlik gibi alt-tarîkatların değil Osmanlı İmparatorluğu'nda Bektâşîlik gibi kuraltanımaz tarîkatların ortaya çıkışının ardında yatan da bu iki etmenin bir bireşimi olabilir. Derviş dindarlığını kurumsal Sûfizmle uzlaştırma işareti Bahâ'eddîn Zekeriya', Ferîdeddîn Genc-i Şeker ve Nasîreddîn Çirag-i Dihlî gibi önemli tarîkat şeyhlerinin, kendilerine açıkça düşman olanları da içinde olmak üzere, Kalenderlere karşı serimli (müsamahalı) davranışlarıyla çoktandır veriliyordu. Arap, Fars ve Türk Sûfî şiirindeki sayısız *Kalenderiyât* örneklerinin gösterdiği gibi ünlü Sûfî şairlerin Kalenderî konularının büyüsüne kapılması, sapkınların toplumu reddinin Sûfîlerin gönül ve kafalarına uyguladığı çekici gücü yeterince gösteriyor. Sa^{c}dî'nin dizelerine karşın Sûfî annebabalar çocuklarını bütün bütün reddedemezlerdi. Oğullarsa özel olarak Sûfizm, genel olarak da Müslüman toplumları içinde etkili olan kurumlaşmanın acımasız çekimine zor direnebilirdi. *Şerî^{c}atî* koruyarak egemenliklerine dinî meşrû^{c}luk sağlama kaygısındaki politik güçlerden gelen korkunç çağrıya uymak için güçlü toplumsal baskılar vardı. Derviş gruplarının ağır devlet baskısından kaçmak için yeterli saygınlık kazanmak ihtiyacını duydukları Osmanlı İmparator luğu'nda durum kesinlikle böyleydi. Görünüşe bakarsak bu sorun Şî^{c}î inançlarını, muhtemelen imparatorluk içindeki Sûfî-Sünnî ittifakını bozma girişimleri sonucu olarak, açıkça belirten Abdâllar için özellikle sancılıydı. Bu yüzden ya bile bile, ya da zamanla Osmanlı ordusunun belkemiği Yeniçerilerle kopması olanaksız bağlantılarından ötürü resmi onay verilen Bektâşîlerin saflarına katılmış olmaları akla yakın. Öteki derviş grupları da, özellikle Kalenderlerle Haydarîler bu örneğe uydular. Onuncu/onaltıncı yüzyılda büyük bölgesel, Osmanlı, Safevî, Özbek ve Moğol büyük imparatorluklarının kesin kuruluşları, savurgan oğlun değilse de, asisinin aileye dönmesine yol açmıştır.

Son Orta Dönem, tarîkat ve medrese diye bilinen yeni İslâmî toplumsal kurumların yaygınlaşma ve yerleşmesine tanık olmuştur. Bu kurumların kendileri İlk Orta Dönem'de İslâm dünyasında olan son derece önemli toplumsal dönüşümlerin ürünüydü. Bu çalışmanın bakış açısından İslâm tarihinin bu son evresinin genel özelliği, bu-dünyalı dindarlığın, güçlü bir Sünnî-Sufi ittifakı biçiminde, kesin yengisi idi. Sûfizm içindeki cemaatçi eğilimin kesin utkusu, tarîkatların kurulmasıyla sergilendiği gibi, öte-dünyalı boyutlarının zayıflamasını işaret ediyordu. Bu-dünyalı dindarlığa doğru bu güçlü dönüş, uyuyan zâhidlik gizil-güçlerini yeniden

depreterek Sûfizm içinde kuvvetli bir öte-dünyalı tepki doğurmuştur. Zâhid ve anarşist bireycilik eğilimleri yeniden canlılık kazanmış ve toplumsal bakımdan ayrı bir sapkın zâhidlik hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Böylece tarîkatların kurumsal Sûfizmi derviş topluluğunu doğrudan doğruya yaratıyor, uzun sürede de doğa ve biçimini belirliyordu. İkincisi, tam da olumsuzlamasıyla, yalnızca alay ederek bile olsa birincisinin nerdeyse bütün yanlarını yansıtıyordu. Bütün bunlara karşın *tarîkat* ve derviş topluluğu arasındaki ilişki yalnızca karşılıklı düşmanlık değildi. Sûfizmin kurumlaşması dünyadan düşüncül kaçış seçeneğine karşı Sûfî saygı ve sevgisinin bütünüyle değer yitirmesi demek olmuyor önemli pek çok Sûfî dervişlere anlayış ve sevgiyle bakıyordu. Dervişler ise, kendilerini Sûfizme bağlayan göbek bağını hiçbir zaman bütünüyle kesememişlerdir. İki dindarlık biçemi arasındaki bağ, aralarındaki ilişkinin çatışkılı doğasına karşın işler kalmıştır.

SEKİZİNCİ Bölüm

SONUÇ

Son Orta Dönem İslâm dünyasının giyiniş, davranış ve dindarlık biçemiyle son derece merak uyandıran ama toplumsal ve hukuksal olarak uçlarda olan dilenci dervişleri modern İslâm tarihi araştırmacıları için anlaşılmaz kişiler olarak kalmıştır. Onlara az bilimsel dikkat yöneltilmiştir. Araştırıcılar, onları, genellikle basit İslâm dindarlığı modellerinin uygulanmasına dirençli dinî olguları geçiştirivermek için kullanılan, her şeyi kapsayan ve kötü tanımlı bir kavram olan, gerçeği çarpıtan "halk dinî" prizmasından bakma çekiciliğine kurban etmiştir. Böyle ihmal ve özensizliğin sonucu olarak derviş dindarlığı tanınmanın ötesinde bir karanlığa gömülmüş ve "ana" dinî olgu araştırması yeğlenerek genel olarak görmezden gelinmiştir.

Burada yeniden kurulduğu biçimiyle yeni zühdün tarihi, uzaktan karışık ve biçimden yoksun bir derviş hareketi olarak görünebilecek şeyin gerçekte ayrı kimliklerini zaman ve mekân içinde sürdüren açıkça ayrışmış bir dinî topluluklar takımından oluştuğunu açıkça gösteriyor. Adlanma bakımından epeyi yüksek akıcılıklarına karşın Kalender, Haydarî, Rûm Abdâlları ve ötekiler ayrı derviş gruplarıydı. Rûm Abdâllarının denetim altına alınmayan vecdi Câmîlerin bilgili neşelerinden fazlasıyla ayrılıyordu, öte yandan bu grupların ikisi de Haydarî ve ilk Kalenderlerin ateşli zühdünden epeyi uzaktı. Göze çarpacak kadar ayn derviş dindarlık akımlarının varlığını kabul etmek, değişik gruplar arasındaki ayrışma çizgilerinin bütün Son Orta Dönem boyunca ve geniş bir aşırı kültürel çeşitlilik coğrafyasında değişmeden kaldığını göstermez. Denmek istenen gruplar arasında etkileşim, birbirinin içine girme ya da birleşmeyi önleyen kavuşturulmaz bir ayrılığın olduğu değil. Gerçekte belgelemek olanaksız ise de derviş gruplarının birbirini çok etkilemiş olması son derece olası. Burada ileri sürülen sav, daha çok, za-

man ve mekân bakımından belli herhangi bir kültürel alanda toplumsal ve düşünsel olarak birçok ayn derviş dindarlık türlerinin var olduğudur. Müslüman olsun olmasın derviş dindarlığına yabancı olanlar bu örnekleri pek sık kanştınyorlardı, ancak aynı şey, kendi ayrı grup kimliklerinin son derece bilincinde görünen dervişlerin kendileri için söylenemez.

Derviş dindarlığının belirleyici özelliği, toplumsal olarak sapkın zâhitlikti. Kısacası yoksulluk, dilencilik, gezgincilik, evlenmemek ve kendine acı vermek gibi kökten zâhidce âdetlerin benimsenmesi doğru dürüst ancak dervişlerin temel kurumlarını öte-dünyadaki kurtuluşa uymaz ve yöneltmez gördükleri toplumu reddi bağlamında anlaşılabilir. Kurtuluş, böylece, toplumun uzlaşma tanımaz biçimde toplum karşıtı eylemlerle etkin ve toplumsal olarak göze batar biçimde reddedilmesinde idi.

Toplumun reddi İslâm Son Orta Dönemine özgü değildi. İslâm tarihinin genellikle ve doğru olarak şiddetli bir biçimde bu-dünyalı evresi olarak gösterilen Yüksek Hilâfet zamanlan da bütün İlk Orta Dönem boyunca etkin kalmış, güçlü öte-dünyalı zühd hareketleri yaratmıştır. İslâmın Mezopotamya'daki ilk iki yüzyılının ilk zâhidlik hareketini en çok Doğu İran'da yayılan Kerrâmîlik izlemiştir. Bu iki hareket te zamanla Sûfî dindarlık biçemince etkisizleştirildi. Ancak etkisizleştirilme yok olmayı gerektirmiyor ve zâhidlik mirası, Sûfîlik içinde güçlü olarak kalıyordu. Aynca Sûfizmin kendisi, ilişkili de olsa, başka tür zühd –anarşist bireycilik– tohumlan taşıyordu. İç-dünyaya dönük tasavvuf etkinliği ile düşüncül kaçış arasındaki eşiği aşma çekiciliği Sûfiler için yüzeye hep yakın kalmıştır. Şimdi, sorunsuz değilse de, sıkı bir ittifak içinde olan Sûfîlik ve Sünnîlik İlk Orta Dönem sırasında evrenselci ᶜAbbâsî düzeninin çözülüşünden sonra ortaya çıkan yeni İslâm toplumsal düzeninin belli başlı ögeleri olmuştur. Sûfî tarîkatının ve Sûfîliğe bulaşmış *evliyâ'* inancasının doğuşuyla Sûfizmin bu-dünyalı gizil-gücü bütün İslâm dünyasında tam güç ve hızla gerçekleşiyordu. Sûfizmin her yerde hazır ve nazır toplumsal kurumlar biçiminde topluma kök salması, Sûfizm içinde uyuyan öte-dünyalı zâhidlik ve anarşist bireycilik eğilimlerini yeniden özgür kılıyordu. Önce anarşist bireycilik, yazınsal ve idealleştirilmiş Kalender-konulan biçiminde yüze çıkarken; öte-dünyalı eğilimler, anarşistlik ve zâhidliği redçilikten yana kullanarak çok geçmeden savaşı kazandı. Sapkın zâhidlik böylece kurumsal Sûfizmin etkin olumsuzlaması olarak İslâm dindarlığı listesindeki yerini yeniden alıyordu.

Kurumsal Sûfizm ile derviş hareketleri arasındaki ilişki bir aile ilişkisiydi. İkincisi, olumsuzca olsa da, baba tarîkatları yansıtan asi bir çocuk olarak birincinin bağrından çıkmıştır. Derviş grupları ideoloji ve örgütlenme bakımından, yalnızca bilinçli bir alaycılıkla da olsa Sûfî tarîkatlarına yakından benziyordu. İki geniş top-

lumsal grubu bir arada tutan bağ, deyim yerindeyse, organik olduğundan tarihsel yörüngeleri sürekli birbiriyle sarmaş dolaş kalmıştır. Tarîkatlar nerde ve ne zaman İslâmî toplum yapısına yerleşmişlerse öte-dünyalı dervişler onlara kaçınılmaz olarak uymuştur. Üstelik Sûfî ve derviş dindarlığı arasındaki ilişki çok-boyutlu idi. Her iki yanda da düşmanlığa saygı, kimileyin hatta hayranlık eşlik ediyordu. Özellikle Sûfîler, gerçek bu-dünyalı biçimde, bölgesel büyük imparatorluklar dönemi sırasında dokuzuncu/onbeşinci yüzyıl sonrasında bile asi kardeşlerini aralarında barındıracak kadar esnek çıkmıştır.

Bu çalışma boyunca ortaya çıkmış belki de en belirgin sorun "etniklik bağlantısı" denebilecek olanıdır. Dolayısıyla yeni zâhidlik hareketlerinin öncelikle İran, Türk ve Hint kültür çevrelerinde çıkmış olması ve başat olarak Arap olan bölgelerde önemli hiçbir "yerli" derviş hareketinin olmaması dikkat çekici. Mezapotamya'da oluşmasına karşın Kalenderlik bile, hiç olmazsa yedinci-sekizinci/onüçüncü-ondördüncü yüzyıllar boyunca, Arap olmayan genellikle bir İran dindarlık biçemi olarak kalmıştır, bu dönem içinde Haydarîlik için de hemen hemen aynı şey söylenebilir. Benzer gruplar daha sonra Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'ın Arap olmayan halklan arasında etkinlik gösteriyordu. Bu yüzden yeni zühd İslâm dünyasının Arap kültürel çevrelerinde egemen olan dindarlık biçemlerinde bir yankı bulmamış görünüyor. Yüzeydeki benzerliklere karşın Rifâ^{c}îlik, Bedevîlik adlı Arap Sûfî hareketleri ve Magrib'de ^{c}Îsâve, sapkın zâhidliğin temel ilkelerine destek vermemiştir. Bunlar sürekli olarak zâhidlik ve kural karşıtlığı yapmayan normal tarîkatlarmış gibi görünüyor ve genel olarak İslâm toplumuna yönelik köklü protesto hareketleri değil. Değişik kültürel alanlar içinde böylesine çeşitli dindarlık gelişiminin ardındaki nedenler, bu çalışmada açıklanmadan kalmak zorunda. Son Orta Dönem Arap durumunun daha yakından incelenmesinin burada çiziktirilen resmi değiştirmesi ve daha da geliştirmesi, hiç kuşkusuz, olanaklıdır. İkinci bir soru da, kurumsal Sûfizmin içinden sapkın zâhidlik hareketlerini doğurtan aynı güçlerin aynı dönem içinde İslâm dindarlığının başka yanlannda da işleyip işlemediğidir. Daha açıkçası, *tarîkat*inki gibi, *medrese*nin yükselişinin *^{c}ulemâ'* arasında *medrese*-dindarlığının artan ya da en azından gizil-güçlü bu-dünyalılığına karşı bir tepki yaratıp yaratmadığını araştırmak meşrû^{c} gözüküyor. Bu bakış açısından İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) yaşam boyu dinî etkinliğinde, çok daha sonra Osmanlı karşılığı Mehmed Birgivî'nin (ö. 981/1573) dinî kalıtında tam da böyle bir tepki görmek çok çekici. İki kişilik de *^{c}ulemâ'*nın toplumca özümsenme derecesinin ölçüleri olarak görülebilecek (halk dinî, özellikle *evliyâ'* inancası gibi) konular ve *^{c}ulemâ'*nın toplumsal ve politik bakımdan duyarlı konularda aşırı "esneklik" göstermeye gönüllü olması yüzünden toplumsal olarak saygın poli-

tik olarak iyi-konumda *ʿulemâ'* ile çok sık çatışmıştır.[1] Burada denmek istenen bir yanda entellektüel bir akım olarak bağnaz reformculuk ile öte yanda din alimleri arasında bu-dünyalı dindarlığın tümden egemen oluşu arasında bir bağlantı olabileceğidir. Bu konunun kesinlikle daha da geliştirilmesi ve bağımsız olarak sınanması gerek. Bu bağlamda İslâm toplumunda medresenin kök salışına din âlimleri arasında eleştirici tepkiler arama düşüncesi üzerinde durmaya değer.

Üçüncü ve yöntem bakımından çok ilginç bir sorun da yeni zâhidlik hareketlerinin çıkış ve yayılışlarının ardındaki toplumsal ve ekonomik etmenlerle ilgili. Genel bir düzeyde modernlik öncesi toplumlardaki zâhid dünya-yadsımasını, kırsal toplumun karşıtı anlamında, kent toplumuyla ilişkilendirmek olanaklı. Zühdcü idealler kesin olarak kent uygarlığının ürünü idi.[2] Ancak daha da anlamlı soru, böylesine basit bir ilişkinin ötesine giderek bir yanda yoksulluk kavramı üzerine kurulmuş dinî ideallerin toplumsal üstünlüğü ile öte yanda kent ekonomileri içinde tecimsel kapitalin yükselişi arasında yakın bir bağlantı olduğunun iddia edilip edilemeyeceğidir. 1000 ve 1300 dönemi Avrupa tarihi için bu düşünce çizgisinde güçlü bir sav geliştirilmiştir.[3] İslâm toplumları ekonomileri içinde tüccar kapitalinin görece gücü İslâm ekonomi tarihinin genellikle kabul edilen bir yanı olduğundan, bütün İslâm tarihi boyunca "gönüllü yoksulluk" ile "kâr ekonomisi" arasında aynı bağlantının çalışır olduğunu görmek olanaklı. Ancak bu, bir kez daha, bu noktada en çok muvakkat bir öneri olarak kalmalıdır.

Son olarak Avrupa'da dilenci tarîkatlerinin, özellikle Fransiskenlerle Dominikenlerin, ortaya çıkışı ile İslâm dünyasında derviş gruplarının, özellikle Kalenderlerle Haydarîlerin ortaya çıkışı arasındaki zaman uygunluğu, bu iki koşut gelişme arasında bir bağlantı olup olmadığını merak ettiriyor. Soru çok ilginç; yine de söz konusu dönemde İslâm dünyası ekonomik tarihi hakkında yeterli bilimsel yapıtın yokluğu yanıtlamayı, olanaksız değilse de güç kılıyor. Bununla birlikte dünya tarihi üstüne son çalışmalar, hiç olmazsa ekonomik düzeyde değişik kültürel alanlar arasında bu tür bağlantılar bulma olanağının gerçek bir olanak olduğuna ve bu konuya yönelik gelecekteki araştırmalarda akılda tutulması gerektiğine işaret ediyor.[4]

Son Orta Dönem süresinde o kadar çok Müslüman birey gerçekten derviş yaşam biçemine geçmişse modern din tarihçisinin bu olguya gerçek özen ve saygıy-

1 İbn Teymiye hakkında bakınız Henri Laoust, "Ibn Taymiyya," *EI*, 3:951-55 içinde, Birgivî hakkında bakınız Kasım Kufrevî, "Birgewî," *EI*, 1:1235 içinde.

2 Karşl. Richard F. Gombrich, *Theravâda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 49-59; ve Patrick Olivelle, *Samnyâsa Upanisads: Hindi Scriptures on Asceticism and Renunciation*, 29-33.

3 Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*.

4 Bakınız Janet L. Abu-Lugod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*.

la yaklaşma sorumluluğu vardır. Derviş dindarlığını, kolayca, İslâm toplumunun "az yetenekli" üyelerine özgü olarak yorumlama çekiciliğine karşı direnilmeli. Bu çalışma, başka hiçbir şey yapmamışsa bile, tarihî incelemenin insan konularına bu türden saygının kaçınılmaz olarak yeni ve verimli araştırma yolları açtığını açıkça sergiliyor.

Derviş gruplarının tarihsel yörüngelerini izleme girişimi, bizi Son Orta Dönem İslâm dünyasının bütün önemli kültür çevrelerine götürdü. Kalenderlerle Haydarîlerin yanı sıra Rûm Abdâlları, Câmîler, Medarîler ve Celâlîler gibi kültürce daha özgül grupların gerçek doğa ve anlamları ancak böyle geniş bir karşılaştırmalı kültür araştırmasından sonra ortaya çıktı. Kültürel ve bölgesel olarak sınırlı olan olay incelemelerinin son derece önemli rollerine karşın modernlik öncesi İslâm dinî tarihinin incelenmesinde bütüncül kapsamlı görüşlerin besimsenmesi için belirgin bir ihtiyaç olduğu artık apaçık olmalı.

Gene buna benzer biçimde derviş dindarlığının yakından incelenmesi, genel olarak "uç" dinî olgu olduğu varsayılan şeyden kaçınma bilimsel eğilimine karşı güçlü bir uyarı içeriyor. "Uç" derviş grupları hakkındaki bu araştırma, genel olarak İslâm dinî tarihindeki özel olarak da Sûfizm içindeki zâhidlik eğilimlerinin yeri hakkında yeni anlayışa yol açıyor. Ayrıca, şimdi artık İslâm içinde bu-dünyalı mistik bir dindarlığın başarılı gelişimi olarak görülebilecek olan Sûfizmin kendine yeni bir ışık tutuyor. Dinler tarihinde galiba hiçbir şey uç değil.

KISALTMALAR

Abdâl	Küçük Abdâl. *Velâyetnâme-i Sultân Otman Baba*. Yzm. Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi (Ankara), no. 495, tarih 1316/1899. Müstensih Hasan Tebrîzî.
'Âşık	'Âşık Çelebi. *Meşâ'ir ü'ş-şu'arâ or Tezkere of 'Âşık Çelebi*. Ed. G.H. Meredith-Owens.
Ayverdi	Ekrem Hakkı Ayverdi. *Osmanlı Mimârîsinin İlk Devri*.
Baranî	Ziya'eddîn Baranî. *Târîh-i Fîrûz'Şâhî*. Ed. Saiyid Ahmad Khân.
Battûta	İbn Battûta. *Voyages d'Ibn Batoutah* [*Tuhfetu'n-nuzzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-efsâr*]. ed. C. Defrémery ve B.R. Sanguenetti.
Cevberî	'Abdurrahmân ed-Dimeşkî el-Cevberî. *Kitâbu'l-muhtâr fî keşfi'l-esrâr ve hetki'l-estâr*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Karaçelebizade 253, tarih 717/1317/18.
Digby	Simon Digby. "Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the 13th and 14th Centuries." *Islam in South Asia*, cilt 1, *South Asia* içinde, Yohanan Friedmann, 60-108.
Dihhudâ	'Alî Ekber Dihhudâ. *Lugâtnâme*.
Eflâkî	Şemseddîn Ahmed el-'Ârifî el-Eflâkî. *Menâkıbu'l-'ârifîn*. Ed. Tahsin Yazıcı.
EI	*The Encyclopaedia of Islam*, yeni edisyon.
EIR	*Encyclopaedia Iranica*...
Ergun 1	Sadeddin Nüzhet Ergun. *Bektâşî Edebiyatı Antolojisi: Bektâşî Şairleri ve Nefesleri*.
Ergun 2	Sadeddin Nüzhet Ergun. *Türk Şairleri*...
Evliyâ	Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*. Ed. Ahmed Cevdet ve Necîb 'Âsım.
Fârisî	Hatîb-i Fârisî. *Menâkıb-ı Cemâleddin Sâvî*. Ed. Tahsin Yazıcı. Sonraki bir edisyon: *Kalendernâme-i Hatîb-i Fârisî yâ Siret-i Cemâleddîn-i Sâvecî*. Ed. Hamîd Zerrînkûb.
Gölpınarlı	Abdülbaki Gölpınarlı. *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*...
Gramlich	Richard Gramlich. *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*.
Hatîb	Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb. *Fustâtu'l'adâle fî kavâ'idi's-saltana*. Ed. Osman Turan. "Selçuk Türkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustât ul-'adâle fî kavâ'id is-saltana," 553-64 (Farsça metin) *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı içinde*, 531-64.

Hodgson	Marshal G.S. Hodgson. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*.
Kalender	Hamîd Kalender. *Hayr el-mecâlis: Melfûzât-ı Hazret-i Şeyh Nasîreddîn Mahmûd, Çirâg-ı Dihlî*. Ed. Halik Ahmed Nizami.
Kazvînî	Zekerîyâ' Muhammed el-Kazvînî. *Âsâru'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*.
Kerbelâ'î	İbn Kerbelâ'î, Hâfız Hüseyn-i Kerbelâ'î-yi Tebrîzî. *Ravzatu'l-cinân ve cennâtu'l-cenân*. Ed. Ca'fer Sultân el-Kurrâ'î.
Kınalızâde	Kınalıâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Ed. İbrahim Kutluk.
Köprülü 1	Köprülüzâde Mehmed Fuad. "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu târîh-i dînîsine bir nazar ve bu târîhin menba'lan." *Dârü'l-fünûn Edebiyât Fakültesi Mecmû'ası* 2 (1922-23): 281-31, 385-420, 457-86.
Köprülü 2	Mehmed Fuad Köprülü. *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*.
Latîfî	'Abdüllatîf Çelebi. *Tezkire*.
Meier	Fritz Meier. *Abû Sa'îd-i Abû l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende*.
Menavino	Giovan Antonio Genovese da Vultri Menavino. *Trattato de costumi et vita de Turchi*. Almanca çeviri: *Türkische Historien: von der Türcken Ankunfft, Regierung, Königen und Kaisern, Krieggen Schlachten, Victorien und Siegen, wider Christen und Heiden*.... Çeviren Heinrich Müller.
Nicolas	Nicolas de Nicolay Daulphinoys, *Seigneur d'Arfeuille. Les Navigations, peregrinations et voyages, faicts en la Turqie, par Nicolas de Nicolay*... İngilizce çeviri: *The Nauigations, Peregrinations and Voyages, Made into Turkie by Nicholas Nicholay Daulphinois*.... Çeviren T, Washington the Younger.
Nişâncı	Küçük Nişâncı diye ünlü Ramazanzâde Nişâncı Mehmed. *Târîh-i Nişâncı Mehmed Paşa*.
Nizami	Khaliq Ahmad Nizami. *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*.
Nu'aymî	'Abdulkâdir en-Nu'aymî. *ed-dâris fî târîhi'l-medâris*. Ed. Ca'fer el-Hasanî.
Ocak	Ahmet Yaşar Ocak. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*.
Pouzet	Louis Pouzet. *Damas au VII^e/XIII^e siècle: Vie et structures religieuses d'une mètropole islamique*.
Ritter	Helmut Ritter. *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr*.
Rizvi	Saiyid Athar Abbas Rizvi. *A History of Sufism in India*. Cilt. 1, *Early Sufism and its History in India to 1600 A.D*.
Rosenthal	Franz Rosenthal. *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*.
SA	*Studia Islamica*.
Safadî	Salâh al-Dîn Khalîl ibn Aybak al-Safadî. *al-Wâfî bi'l-wefayât*. Cilt. 5. Ed. Sven Dedering.
Storey	Charles Ambrose Storey. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. Cilt. 1, bölüm. 2, *Biography*.
Suhreverdî	Şihâbeddîn Ebû Hafs 'Ömer es-Suhreverdî. *'Avârifu'l-ma'ârif*. Almanca çeviri: *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardî ('Awârif al-ma'ârif)*. Çeviren Richard Gramlich.

TA	*Türk Ansiklopedisi.*
Trimingham	J. Spencer Trimingham. *The Sufi Orders in Islam.*
Vâhidî	Vâhidî. *Menâkib-ı Hoca-ı Cihân ve Netîce-i Cân.* Ahmet T. Karamustafa, *Vâhidî's Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân: Critical Edition and Analysis* içinde, 88-293.
Yemînî	Yemînî. *Fazîletnâme-i emîrül-mü'minîn 'Alî.* Ed. Ahmed Hızır.
Zehebî	Şemseddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed ibn 'Osmân ed-Dimeşkî ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm*, Bölüm 63 (621-30 yıllar). Ed. Beşşâr 'Avâr Ma'rûf, Şu'ayb el-Arna'ût, ve Sâlih Mehdî 'Abbâs.
Zerrînkûb	'Abdülhuseyn Zerrînkûb. "Ehl-i melâmet ve râh-ı Kalender." *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve 'Ulüm-i İnsânî* (Tahran) 22 (1354ş/1975): 61-100.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

'Abdullâh Ensârî-yi Herevî. *Risâle-i Kalendernâme. Resâ'il-i câmi'-i 'ârif-i karn-ı çehârum-ı hicrî Hâce 'Abdullâh-i Ensârî* içinde, yay. Vahîd Destgirdî, 92-99. Tahran: Mecelle-i Armagân, 1347ş/1968.

'Abdülkadir en-Nu'aymî. *ed-dâris fî târîhi'l-medâris*. Yay. Ca'fer el-Hasanî. 2 cilt. Şâm: Mektebet es-Sakâfat ed-Dînîye, 1988.

'Abdurrahmân ed-Dimeşkî el-Cevberî. *Kitâbu'l-muhtâr fî keşfi'l-esrâr ve-hetki'l-estâr*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Karaçelebizade 253, tarih 717/1317-18. Fransızca çeviri: *Le voile arraché: L'autre visage de l'Islam*. Çev. René R. Khawam. Paris: Phébus, 1979.

'Abdürreşîd et-Tettevî. *Ferheng-i Reşîdî*. Yay. Zülfikâr 'Alî ve 'Azîz er-Rahmân. 2 cilt. Kalküta: Asiatic Society of Bengal, 1875.

'Ahdî Ahmed Çelebi. *Gülşen-i şu'arâ*. Yzm. British Library (Londra), Add. 7876, tarihsiz.

Ahmed Emîn-i Râzî. *Heft iklîm*. Yay. Cevâd Fâzıl. 3 cilt. Tahran: Kitâbfurûşî-yi 'Alî Ekber 'İlmî, 1340ş/1961.

Ahmed-i Câm, Şihâbeddîn Ebû Nasr Ahmed ibn Ebi'l-Hasan en-Nâmekî el-Câmî, Jende'Pil diye ünlü. *Miftâhu'n-necât*. Yay. 'Alî Fâzıl. No. 40. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1347ş/1968.

_____. *Ravzatu'l-muznibîn ve cennetu'l-muştâkîn*. Yay. 'Alî Fâzıl. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1355ş/1976.

Ahmed Refîk. *Onuncu 'asr-ı hicrîde İstânbûl hayâtı (961-1000)*. Târîh-i 'Osmânî Encümeni Külliyâtı. İstanbul: Matba'a-i Orhâniye, 1331/1915.

'Alî Şîr Nevâ'î. *Nesâyimü'l mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*. Yay. Kemal Erarslan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

'Âşık Çelebi. *Meşâ'ir üş-şu'arâ or tezkere of 'Âşık Çelebi*. Yay. G.H. Meredith Owens. E.J.W. Gibb Memorial Series, new series, Cilt 24. Londra: Luzac and Co., 1971.

'Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed. *Die Altosmanische Chronik der 'Âşikpaşazâde*. Yay. Friedrich Giese. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1929.

'Attâr, Ferîdeddîn Muhammed-i Nîşâpûrî. *Mantıku't-tayr*. Yay. Seyyid Sâdık Govherîn. Mecmû'a-i mutün-i Fârsî, no. 15. Bungâh-i Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1342ş/1963.

Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî. *Dîvân-ı Bâbâ Tâhir-i 'Uryân-i Hemedânî*. Yay. Menûçihr Ademîyet. Tahran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât-ı İkbâl, 1361ş/1982.

Baranî, Ziyâ'eddîn. *Târîh-i Fîrûz'Şâhî*. Yay. Saiyid Ahmed Khân. Kalküta: Bibliotheca Indica, 1862.

Baudier de Languedoc, Michel. *Histoire générale de la religion des Tvrcs*. Rouen: Jean Bethelin (dans la Cour de Palais), 1641.

Bent, J. Theodore, yay. *Early Voyages in the Levant: 1. The Diary of Master Thomas Dallam, 1599-1600; 2. Extracts from the Diaries of Dr. John Covel, 1670-1679*. Series 1, no. 87. Londra: Hakluyt Society, 1893.

el-Buhârî, Muhammed. *Sahîh*. Arapça-İngilizce iki-dilli baskı, yay. Muhammed Muhsin Hân. 9 cilt. Beyrut: Dâr el-'Arabiye, 1405/1985.

Câmî, 'Abdurrahmân ibn Ahmed. *Nefahâtu'l-uns min hazarâti'l-kuds*. Yay. Mehdî Tevhîdî Pûr. Tahran: Kitâbfurûşî-i Sa'dî, 1337ş/1958.

Celâlzâde Mustafa, Koca Nîşâncı diye ünlü. *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs von 1520 bis 1557 oder Tabâkât ül-memâlik ve derecât ül-mesâlik von Celâlzâde Mustafâ genannt Koca Nîşâncı*. Yay. Petra Kappert. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 21. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.

el-Cullâbî, 'Alî 'Osmân el-Hucvîrî. *The Kashf al-Mahjûb: The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwîrî*. Çev. Reynold A. Nicholson. Londra: Luzac and Co., 1911.

Cüveynî, 'Alâ'eddîn 'Atâ Melik. *The History of World Conqueror* [*Târîh-i Jahan'gushâ*]. Çev. John Andrew Boyle. 2 cilt. Manchester: Manchester University Press, 1958.

Debistân-ı mezâhib. [Keyhüsrev İsfendiyâr?] Yay. Rahîm Rızâzâde Melik. 2 cilt. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1326ş/1983.

Devlet Şâh ibn 'Alâ' ed-Devle Bahtî Şâh el-Gâzî es-Semerkandî. *Tadhkirat al-shu'arâ*. Yay. Edward G. Browne. Persian Historical Texts, Cilt 1. Londra: Luzac and Co.; Leiden E. J. Brill, 1901.

d'Herbelot, Bartélemy. *Bibliothèque Orientale*. Paris: la Compagnie des Libraires, 1967.

d'Ohsson, Mouradja. *Tableau générale de l'Empire Othoman*, Cilt 4, böl. 1. Paris: l'Imprimerie de Monsieur, 1791.

Du Mans, Raphael. *Estat de la Perse en 1660*. Yay. Ch. Schefer. Publications de l'ecole des langues orientales vivantes, 2. seri, Cilt 20. Paris: Ernest Leroux, 1890.

Ebû'l-Hayr Rûmî. *Saltuknâme*. Yay. Fahir İz. 7 cilt. Sources of Oriental Languages and Literatures 4, Turcic Sources 4. Cambridge, Mass.: Harvard University, Office of the University Publisher, 1974-84.

Ebû Sa'îd-i Ebî'l-Hayr. *Suhenân-ı Ebû Sa'îd-i Ebî'l-Hayr*. Yay. Sa'îd Nefîsî. Tahran: Kitâbhâne-i Şems, 1334ş/1955.

Edirneli Mecdî. *Hadâ'ikü'ş-şakâ'ik. Terceme-i şâkâ'ik-i nu'mâniye* adı ile yayınlayan Mehmed Recâ'î. İstanbul: Dârü't-Tibâ'ati'l-'Âmire, 1269/1852-53.

el-Eflâkî, Şemseddîn Ahmed el-'Ârifî. *Menâkıbu'l-'ârifîn*. Yay. Tahsin Yazıcı. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956-61.

Emîr Hasan-i Siczî. *Fevâ'idu'l-fu'âd*. Delhi: Matba'a-i Hindu Press, 1282/1865. İngilizce çeviri: *Nizam ed-Din Awliya: Morals for the Heart*. Çev. Bruce B. Lawrence. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1992.

Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*. Yay. Ahmed Cevdet ve Necîb 'Âsım. 6 cilt. İstanbul: İkdâm Matba'ası, 1314-18/1896-1901.

Fakîrî. *Ta'rîfât*. Yzm. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 3051, tarihsiz.

Fasîheddîn Ahmed ibn Muhammed, Fasîh el-Hâfî diye ünlü. *Mucmel-i Fasîhî*. Yay. Mahmûd Ferrûh. 3 cilt. Meşhed: Kitâbfurûşî-i Bâstân, 1341ş/1962.

Fatih Mehmed II Vakfiyeleri. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1938.

Gaznevî, Hâce Seyyideddîn Muhammed. *Makâmât-ı Jende'Pîl*. Yay. Hişmetallâh Mu'eyyed Senendecî. Tahran: Bungâh-i Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1340ş/1961.

Giyâseddîn ibn Humâmeddîn Hândemîr. *Târîh-i habîbu's-siyer fî ahbâri'l-beşer*. Yay. Celâleddîn Humâ'î. 2. edisyon. Tahran: Hayyâm, 1354ş/1975.

Hâfız Hüseyn ibn İsmâ'îl Ayvânsarâyî. *Hadîkatü'l-cevâmî'*. 2 cilt. İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1281/1864.

Helvacıbaşızâde Mahmûd Hulvî. *Lemezât-ı hulviye ez leme'ât-ı 'ulviye*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Halet Efendi 281, tarihsiz.

Hamdullâh Mustevfî Kazvînî. *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulûb Composed by Hamd-Allâh Mustawfî of Qazwîn in 740 (1340)*. Yay. Guy Le Strange. E.G.W. Gibb Memorial Series, Cilt 23. Londra: Luzac and Co., 1915.

_____. *The Târîh-i Guzîdah*. Yay. Edward G. Browne. 2 cilt. E.J.W. Gibb Memorial Series, cilt 14. Londra: Luzac and Co., 1915.

Hamîd Kalender. *Hayru'l-mecâlis: Melfûzât-ı Hazret-i Şeyh Nasîreddîn Mahmûd, Çırâg-ı Dihlî*. Yay. Khaliq Ahmad Nizami. Alighar: Muslim University, 1959.

Harîrîzâde Mehmed Kemâleddîn. *Tibyânu vesâ'ili'l-hakâ'ik fî beyâni selâsili't-tarâ'ik*. Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), İbrahim Efendi 430-32 (13./19. yüzyıl sonları).

Hatîb-i Fârisî. *Menâkıb-ı Cemâleddin Sâvî*. Yay. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972. Sonraki bir edisyon: *Kalendernâme-i Hatîb-i Fârisî yâ Sîret-i Cemâleddîn-i Sâvecî*. Yay. Hamîd Zerrînkûb. Tahran: İntişârât-ı Tüs, 1362ş/1983.

Hayyâm, 'Ömer ibn İbrâhîm Nîşâpûrî. *Terânehâ-yı Hayyâm*. Yay. Sâdık Hidâyet. 5. bas. Tahran: Kitâbhâ-yı Perestû, 1352ş/1973.

Hayâlî Beg. *Hayâlî Bey Dîvânı*. Yay. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınlan, 1945.

Hayretî. *Dîvân: Tenkidli Basım*. Yay. Mehmed Çavuşoğlu ve M. Ali Tanyeri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

'Irâkî, Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî. *Külliyât-ı dîvân-ı Şeyh Fahreddîn İbrâhîm-i Hemedânî mutehallas bi''Irâkî*. Yay. M. Dervîş. Tehran: Sâzmân-ı Çâp ve İntişârât, tarihsiz.

İbn Battûta. *Voyages d'Ibn Batoutah* [*Tuhfetu'n-nuzzâr fî garâ'ibi'l-emsâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr*]. Yay. C. Defrémery ve B.R. Sanguinetti. 4 cilt. Paris: Société Asiatique, 1853-58.

İbn el-'İmâd, 'Abdülhayy ibn Ahmed. *Şezarâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 8 cilt. Kahire: Mektebet el-Kudsî, 1350-51/1931-32.

İbn el-Cevzî, 'Abdurrahmân ibn 'Alî. *Telbîs iblîs*. Beyrut: Dâr el-Kutub el-'İlmîye, 1368/1948-49.

İbn Kerbelâ'î, Hâfız Huseyn-i Kerbelâ'î-yi Tebrîzî. *Ravzâtu'l-cinân ve cennâtu'l-cenân*. Yay. Ca'fer Sultân el-Kurrâ'î. 2 cilt. Mecmûa-i Mutûn-i Fârsî, no. 20. Tahran: İntişârât-ı Bungâh-i Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1344-49ş/1965-70.

İbn el-Kesîr, 'İmâdeddîn İsmâ'îl ibn 'Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. Kahire: Matba'at es-Sa'âde, 1351-58/1932-39.

İbn Teymiye, Takîyeddîn Ahmed. *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il*. 5 cilt 2 cilt halinde. Beyrut: Dâr el-Kutub el-'İlmîye, 1403/1983.

İsferâyinî, Nûreddîn 'Abdurrahmân. *Kâshifu'l-esrâr*. Yay. Hermann Landolt. Lagrass: Editions Verdier, 1986.

İskender Beg Münşî. *History of Shâh 'Abbâs the Great*. Çev. Roger M. Savory. 2 cilt. Persian Heritage Series, no. 28. Boulder, Colo.: Westview Press, 1978.

Kaygusuz Abdâl. *Kaygusuz Abdâl'ın Mensur Eserleri*. Yay. Abdurrahman Güzel. 1000 Temel Eser Dizisi, no. 97. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınlan (no. 545), 1983.

el-Kazvînî, Zekerîyâ' Muhammed. *Âsâru'l-bilâd ve-ahbâru'l-'ibâd*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1380/1960.

Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. Yay. İbrahim Kutluk. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınlan, 1978-81.

Kitâb alf laylah wa-laylah. Yay. Muhsin Mahdi. Leiden: E.J. Brill, 1984. İngilizce çeviri: The Arabian Nights. Çev. Husain Haddawy. New York: W.W. Norton and Co., 1990.

el-Kutubî, Muhammed ibn Şâkir. *Fevâtu'l-vefayât*. Cilt 3. Yay. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdir, 1974.

Küçük Abdâl. *Velâyetnâme-i Sultân Otman Baba*. (1) Yzm. Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi (Ankara), no. 643, tarih 1173/1759. Müstensih eş-Şeyh 'Ömer ibn Dervîş Ahmed. (2) Yzm. Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi (Ankara), no. 495, tarih 1316/1899. Müstensih Hasan Tebrîzî.

Lâhûrî, Gulâm Server. *Hazînetu'l-esfiyâ'*. 2 cilt. Laknov: 1290/1873-74.

Latîfî, 'Abdüllatîf Çelebi. *Tezkire*. İstanbul: İkdâm Matba'ası. 1314/1896-97.

el-Makrîzî, Ahmed bin 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. 4 cilt. Kahire: Matba'at en-Nîl, 1324-26/1906-8.

Ma'süm 'Alî Şâh ibn Rahmet 'Alî-yi Ni'metullâhî eş-Şîrâzî. *Tarâ'iku'l-hakâ'ik*. Yay. Muhammed Ca'fer Mahcûb. 3 cilt. Tahran: Kitâbhâne-i Bârânî, 1339-45ş/1960-66.

Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i 'Osmânî yahud Tezkire-i meşâhîr-i 'Osmâniye*. 4 cilt. İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1308-14/1890-97.

Menavino, Giovan Antonio Genovese da Vultri. *Trattato de costumi et vita de Turchi*. Florence, 1548. Almanca çeviri: *Türkische Historien: von der Türcken Ankunfft, Regierung, Königen und Kaisern, Kriegen, Schlachten, Victorien und Sigen, wider Christen und Heiden...*. Çeviren Heinrich Müller. Franfurt am Mein, 1563.

Mihailoviç, Konstantin. *Memoirs of a Janissary*. Çeviren Benjamin Stolz. Ann Arbor: University of Michigan, 1975.

Muhammed Huseyn ibn Halef et-Tebrîzî. *Burhân-ı kât'ı*. Muhammed Mu'în. 5 cilt. Tahran: İbn Sînâ, 1342ş/1963.

Muhammed ibn Bahâdur ez-Zerkeşî. *Zehru'l-'arîş fi ahkâmi (ya tahrîmi)'l-haşîş*. Franz Rosenthal, The Herb: *Hashish versus Medieval Muslim Society* içinde, 176-97. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Muhammed ibn Mansûr Mubarek Şâh, Fahr-i Mudebbir diye ünlü. *Âdâbu'l-harb ve'ş-şecâ'a*. Yay. Ahmed Suheylî Hânsârî. Tahran: İntişârât-ı İkbâl, 1346ş/1967.

Muhammed ibn Muhammed el-Hatîb. *Fustâtu'l-'adâle fi kavâ'idi's-saltana*. Yay. Osman Turan, "Selçuk Tûrkiyesi din tarihine dair bir kaynak: Fustât ul-'adâle fî kavâ'id is-saltana," *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* içinde, 531-64. İstanbul: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1953.

Muhammed Kâsım Hindû'Şâh-i Esterâbâdî, Firişte diye ünlü. *Gülşen-i İbrâhîmî* çoklukla *Târîh-i Firişte* deniyor. Laknov: Nawal Kishore, 1281/1864-65.

Mu'îneddîn Muhammed Zamecî-yi İsfizârî. *Ravzâtu'l-cennât fi evsâfi medîne Herât*. Yay. S.M. Kâzım İmâm. No. 535. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1338ş/1938.

Mucîreddîn el-'Uleymî el-Hanbelî. *el-Unsu'l-celîl bi-târîhi'l-kuds ve'l-halîl*. 2 cilt. Kahire: Matba'at el-Vehbîye, 1283/1866-67.

Mustafâ 'Alî. *Hulâsatü'l-ahvâl*. Yay. Andreas Tietze "The Poet as Critique of Society: A 16th Century Poet" içinde, *Turcica* 9 (1977): 12-60.

_____. *Künhü'l-ahbâr.* Yzm. British Library (Londra), Or. 32, tarihsiz.

Mustafâ ibn 'Abdullâh, Kâtib Çelebi diye ünlü. *Keşf ez-zunûn.* Yay. Şerefeddîn Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. İstanbul Maarif Matbaası, 1941-43.

Nasrâbâdî, Muhammed Tâhir. *Tezkire-i Nasrâbâdî.* Yay. Vahîd Destgirdî. Tahran: Çâphâne-i Armagân, 1317ş/1938.

Necmeddîn 'Abdullâh ibn Muhammed Râzî "Dâye." *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return.* Çeviren Hamid Algar. Persian Heritage Series, no. 35. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982.

Nevâ'î, 'Abdulhuseyn. *Esnâd ve mukâtebât-ı târîhî-yi İrân ez Tîmûr tâ Şâh İsmâ'îl.* Mecmû'a-i İrânşinâsî, no. 22. Tehran: İntişârât-ı Bungâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitâb, 1341ş/1962.

Nev'îzâde, 'Atâ'ullâh ibn Yahyâ. *Hadâ'ikü'l hakâ'ik fî tekmileti'ş-şekâ'ik.* Yay. Mehmed Recâ'î. İstanbul: 1268/1851-52.

Nicolas de Nicolay Daulphinoys, Seigneur d'Arfeuille. *Les navigations, peregrinations et voyages, faicts en la Turquie, par Nicolas de Nicolay...* Anvers: Guillaume Silvius, Imprimeur du Roy, 1576. İngilizce çeviri: *The Nauigations, Peregrinations, and Voyages, made into Turkie by Nicholas Nicholay Daulphinois...* Çev. T. Washington the Younger. Londra: Thomas Dawson, 1585. Tıpkıbasım, Amsterdam: De Capo Press and Theatrum Orbis Terratum, 1968.

Nûrullâh ibn Seyyid Şerîf Huseynî-yi Mar'aşî-yi Şuşterî. *Mecâlisu'l-mu'minîn.* Tehran: Seyyid Huseyn Tehrânî, 1268/1852.

Olearius Adam. *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse.* Yay. Dieter Lohmeier. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.

Oruç ibn 'Adil. *Tevârîh-i âl-i 'Osmân.* Yay. Franz Babinger. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1925. Almanca çeviri: *Der Fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner Herrschaft (1481-1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus.* Çev. Richard F. Kruetel. Graz: Verlag Styria, 1978.

Pûr-i Bahâ, Tâceddîn ibn Bahâeddîn-i Câmî. *Kârnâme-i evkâf.* Birgitt Hoffman, "Von falschen Asketen und 'unfrommen' Stiftungen" içinde, 409-85 (metin 422-83'te). *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies Held in Turin, September 7th-11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea,* Bölüm 2, *Middle and New Iranian Studies* içinde. Yay. Gherardo Gnoli ve Antonio Panoino, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 190.

Ramâzânzâde Nişâncı Mehmed, Küçük Nişâncı diye ünlü. *Târîh-i Nişâncı Mehmed Paşa.* İstanbul: Tab'hâne-i 'Âmire, 1279/1862-63.

Rızâ Kuli Hân Hidâyet. *Mecma'ul-fusehâ.* Tahran: yayımlayan belli değil, 1295/1878.

Riyâzî Mehmed. *Riyâzü'ş-şu'arâ.* Yzm. British Library (Londra), Or. 13501, tarih 1337/1918-19. Müstensih Ahmed 'İzzet.

Rûmî, Celâleddîn Muhammed ibn Muhammed-i Belhî, Mevlânâ diye ünlü. *Mesnevî-yi ma'nevî.* Yay. Reynold A. Nicholson. 1. cilt. E. J. W. Gibb Memorial Series, new series, no. 4. Londra: Luzac and Co.,1925.

Ruy Gonzales de Clavijo. *Clavijo: Embassy to Temerlane 1403-1406.* Çev. Guy Le Strange. Londra: George Routledge and Sons, 1928.

Rycaut, Paul. *The History of the Present State of the Ottoman Empire.* 4. bas. Londra: John Starkey and Henry Brome, 1675.

Sa'dî, Ebû 'Abdullâh Muşerrifeddîn ibn Muslih. *Bûstân.* Yay. Muhammed 'Alî Furûgî. Çâphâne ve Kitâbfurûşî-i Burûhîm, 1316ş/1937. İngilizce çeviri: *Morals Pointed and Tales Ador-*

ned: The Bûstân of Sa'dî. Çev. G.M. Wickens. Persian Heritage Series no. 17. Toronto: University of Toronto Press, 1974.

es-Safadî, Saladdîn Halîl ibn Aybek. *el-Wâfî bi'l-vefayât*. cilt 5. Yay. Sven Dedering. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970.

Schweigger Salomon. *Ein newe Reyssbschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*. Nuremberg: Johann Lantzberger, 1608. Yeni basım. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964.

Sehî Beg. *Heşt bihişt*. Yay. Günay Kut. Sources of Oriental Languages and Literatures 5, Turcic Sources 5. Cambridge, Mass.: Harvard University Printing Office, 1978.

Şemsî. *Deh murg*. (1) Yzm. British Library (Londra), Or. 7113, yapr. 130b-150b, tarih 998/1589-90. Müstensih 'Abdülkerîm ibn Bâkır ibn İbrâhîm ibn İskender ibn 'Abdullâh. (2) Yzm. British Library (Londra), Or. 7203, tarihsiz.

Şirvânî, Zeynel'abidîn. *Bûstânu's-siyâha*. Yay. Seyyid 'Abdullâh Mustovfî. Tahran: yayımlayan belli değil, 1315/1897-98.

Sieur du Loir. *Les voyage de Sieur du Loir*. Paris: François Clouzier, 1554.

Spandugino, Theodoro. *I commentari di Theodoro Spandvgino Cantacvscino Gentilhuomo Costantinopolitano, dell'origine de' principi turchi, & de' costumi di quella natione*. Florence: Lorenzo, 1551. Fransızca çeviri: *Petit traicté de l'origine des Turqz par Théodore Spandouyn Cantacasin*. Çev. Balarin de Raconis. Yay. Charles Schefer. Paris: Ernest Leroux, 1896.

es-Sühreverdî, Şihâbeddîn Ebû Hafs 'Ömer. *'Avârifu'l-ma'ârif*. Kahire: Mektebet el-Kâhire, 1973. Almanca çeviri: *Die Gaben der Entkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardî ('Awârif al-ma'ârif)*. Çev. Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978.

Tâcîzâde Sa'dî Çelebi. *Münşe'ât*. Yay. Necati Lugal ve Adnan Erzi. İstanbul: İstanbul Fetih Derneği, İstanbul Enstitüsü Yayınlan, 1956.

Teraşnâme. (1) Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Hacı Mahmud 3843/3, yapr. 7a-9b. (2) Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), İzmir 794/5, yapr. 90a-92a. (3) Yzm. Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul), Pertev Paşa 635/3, yapr. 22a-24b.

'Ubeyd-i Zâkânî. *Hecviyât ve hezliyât*. Tebriz: İntişârât-ı İbn Sînâ, 1347ş/1968.

Vâhidî. *Menâkıb-ı Hoca-i Cihân ve Netîce-i Cân*. Ahmet T. Karamustafa, *Vâhidî's Menâkıb-i Hvoca-i Cihân Netîce-i Cân: Critical Edition and Analysis* içinde, 88-293. Sources of Oriental Languages and Literatures 17, Turkish Sources 15. Cambridge, Mass.: Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993.

Va'iz Kâşifî, Fahreddîn 'Alî ibn Huseyn. *Reşehâtu 'ayni'l-hayât*. 2 cilt. Yay. 'Alî Asgar Mu'înîyân. Silsile-i İntişârât-ı Bunyâd-ı Nîkûkârî-yi Nûriyânî, 1977.

Vilâyetnâme: Manâkıb-i Hacı Bektâş Velî. Yay. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1958.

el-Vâsitî, Takiyeddîn 'Abdurrahmân. *Tiryâku'l-muhibbîn fî tabakâti hırkati'l-meşâyihi'l-'ârifîn*. Kahire: Matba'at Muhammed Mustafâ, 1305/1888.

Yemînî. *Fazîletnâme-i emîrü'l-mü'minîn 'Alî*. Yay. Ahmed Hızır. İstanbul: Cihân Matba'ası, 1327/1909.

Yûsuf ibn Ya'kûb. *Menâkıb-i şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-ı 'âliye-i halvetiye*. İstanbul: yayımlayan belli değil, 1290/1873-74.

İkincil Kaynaklar

Abu-Lugod, Janet L. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350.* New York: Oxford University Press, 1989.

Adamec, Ludwig, yay. *Historical Gazetteer of Iran.* Cilt 2. *Meshed and Northeastern Iran.* Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1981.

Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India.* Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1969.

Ahmad Muhammad Tagi. "Who is a Qalandar?" *Journal of Indian History.* 33 (1955): 155-70.

Algar, Hamid. "Barâq Bâbâ," *Encyclopaedia Iranica* içinde, 3:754-55.

Algar, Hamid, Frederick de Jong, ve Colin Imber. "Malâmatiyya," *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 6: 223-28.

Allouche, Adel. "The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)." Doktora tezi, University of Utah, 1980.

Andrea, Tor. *In the Garden of the Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism.* Çev. Birgitta Sharpe. Albany State University of New York Press, 1987.

Ansari, A. S. Bazmee. "Badî' al-Dîn." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:858-859.

_____. "Djalâl al-Dîn Husayn al-Bukhârî," *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:392.

_____."al-Djazarî," *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:522-23.

Arberry, Arthur John. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam.* Londra: George Allen and Unwin, 1950.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890.* Şikago: University of Chicago Press, 1984.

'Âşûr, Sa'îd 'Abdulfettâh. *Es-Seyyid Ahmed el-Bedevî: Şeyh ve tarîkatuh.* Kahire: ed-Dâr el-Mısrîye li't-Telîf ve't-Terceme, 1966.

Aubin, Jean. "Un santon quhistânî de l'époque timouride." *Revue des Etudes Islamique* 35 (1967): 185-216.

_____. "Shaykh Ibrâhîm Zâhid Gîlânî (1218?-1301)." *Turcica* 21-23 (1991): 39-53.

Aydın, Filiz. "Seyitgazi Aslanbey köyünde 'Şeyh Şücaeddin' külliyesi." *Vakıflar Dergisi* 9 (1971): 201-25.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimârîsinin İlk Devri.* 4 cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966-74.

Babinger, Franz. "Koyun Baba." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5:283.

Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism.* New York University Press, 1989.

Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler: I, İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler." *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-386.

Bausani, Alessandro. "Hurufiyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3:600-601.

Bayramoğlu, Fuad. *Hacı Bayram-i Veli: Yaşamı, Soyu, Vakfı.* 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983.

Bell, Catherine. "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion'." *History of Religions* 29 (1989): 39-57.

Bernand, M. "Idjmâ'." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3: 1023-26.

Birge, John Kinsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. Hartford, Conn.: Hartford Seminary Press, 1937.

Boratav, Pertev Naili. "Battal." *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 1:344-51.

Bosworth, Clifford Edmund. "Karrâmiyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:667-69.

_____. *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banû Sâsân in Arabic Society and Literature*. 2 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1976.

Böwering, Gerhard. "Baqâ' and Fenâ'." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 3:722-24.

_____. "Bestâmî, Bâyazîd." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 4:183-86.

_____. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ânic Hermeneutics of the Sûfi Sahl At-Tustarî (d. 283/896)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 cilt. (2. yay.) ve 3 ek cilt. Leiden: E. J. Brill, 1937-49.

Brown, John. *The Darvisches or Oriental Spiritualism*. Yay. H.A. Rose. Londra: Oxford University Press, 1927. Yeni basım, Londra: Frank Cass, 1968.

Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

_____. *The Cult of the Saints:Its Rise and Function in Latin Christianity*. Şikago: University of Chicago Press, 1981.

Browne, Edward Granville. *A Literary History of Iran*. 4 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

Bürgel, Johann Christoph. "The Pious Rogue: A Study in the Meaning of *Qalandar* and *Rend* in the Poetry of Iqbal." *Edebiyat* 4 (1979): 43-64.

Burrill, Kathleen R. F. *The Quatrains of Nesimî: Fourteen Century Turcic Hurufi*. The Hague: Mouton, 1972.

Canard, M., ve Mèlikoff, I. "Battâl." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:1102-4.

Chabbi, Jacqueline. "Khânkâh." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4: 1025-26.

_____. "Réflexions sur le soufisme iranien primitif." *Journal Asiatique* 266 (1978): 37-55.

_____. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétique et mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72.

Chodkiewicz, Michel. *Le sceau des saints: Prophetie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Paris: Editions Gallimard, 1986.

Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteen Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.

Clecak, Peter. *America's Quest fo the Ideal Self: Dissent and Fulfillment in the 60s and 70s*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Cohen, Hayyim J. "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 13 (1970): 16-61.

Constable, Giles. *Attitudes toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*. Brookline, Mass.: Hellenic College Press, 1982.

Cook, Michael. *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Cornell, Vincent. "Mirror of Prophethood: The Evoving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib from Origins of Sufism to the End of the 16th Century." Doktora tezi, UCLA, 1990.

Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1989.

Dankoff, Robert. "Baraq and Burâq." *Central Asiatic Journal* 15 (1971): 102-17.

De Bruijn, J.T.P. "The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry, from Sana'î Onwards." *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 74-86. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992.

Digby, Simon. "Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Dehli Sultanate of the 13th and 14th Centuries." *Islam in South Asia,* cilt 1. *South Asia* içinde, yay. Yohanan Friedmann, 60-108. Jerusalem: Magnes Press/Hebrew University, 1984.

Dihhudâ, 'Alî Ekber. *Kitâb-ı emsâl ve hikem*. 4 cilt. Tahran: Matba'a-i Meclis, 1310ş/1931.

_____, *Lugâtnâme*. Tahran: Dânişgâh-ı Tehrân, Dânişkede-i Edebîyât, Sâzmân-ı Lugâtnâme, 1327-60ş/1948-81.

Dols, Michael W. *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Yay. Diana E. Immisch. Oxford: Clarendon Press, 1992.

During, Jean. *Musique et extase: L'Audition mystique dans la tradition soufie*. Paris: Albin Michel, 1988.

Eaton, Richard M. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektâşî Edebiyatı Antolojisi: Bektâşî Şairleri ve Nefesleri*. 2. yay. 3 cilt 2 cilt halinde, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1955-56.

_____. *Türk Şairleri*. 3 cilt. İstanbul: Bozkurt (ve başkalan), 1936-45.

Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany: State University of New York Press, 1922.

_____. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Esin, Emel. " 'Eren': Les dervîs hétérodoxes turcs d'Asie central et peintre surnommé 'Siyâh-Kalam'." *Turcica* 17 (1985): 7-41.

Ewing. Kathy. "*Malangs* of the Punjab: Intoxication or *Adab* as the Path to God?" *Moral Conduct and Authority: The Place of* Adab *in South Asian Islam* içinde, yay. Barbara Daly Metcalf, 357-71. Berkeley: University of California Press, 1984.

Eyice, Semavi. "Kırşehir'de Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 2 (1971): 229-54.

_____. "Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi." *Belleten* 31 (1967): 551-600.

Faroqhi, Suraiya. *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Sonderband 2. Vienna: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien, 1981.

_____. "Seyyid Gazi Revisited: The Foundation as Seen through Sixteen Century Documents." *Turcica* 13 (1981): 90-122.

Fehmi, Hasan. "Otman Baba ve Vilâyetnâmesi." *Türk Yurdu* 5 (1927): 239-44.

Fernandes, Leonor. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt*: The Khanqah. Islamkundlische Untersuchungen, 134. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.

Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in The Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Furûzânfer, Bedî'ez-Zamân. *Ehâdîs-i Mesnevî*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân, 1334ş/1955.

_____. *Şerh-i ahvâl ve tahlîl-i âsâr-i Şeyh Ferîdeddîn Muhammed 'Attâr-i Nîşâpûrî*. No. 41. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1339-40ş/1960-61.

Gaborieau, Marc. *Minorité musulmanes dans le royaume hindou du Nepal*. Paris: Klincksieck, 1977.

Gellner, Ernest. "Flux and Reflux in the Faith of Men." *Muslim Society* içinde 1-85. Cambridge Studies in Cultural Antriopology, no. 32. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Ganî, Kasım. *Bahs der âsâr ve efkâr ve ahvâl-i Hâfiz*. 2 cilt. Tahran: Matba'a-i Bânk-ı Millî-yi İrân, 1321-22ş/1942-43.

Ghosh, Jamini Mihan. *Sannyasi and Fakir Raiders in Bengal*. Kalküta: Bengal Secretariat Book Depot, 1930.

Goitein, Shelomo Dov. "Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times." Journal of World History 3 (1956): 583-604.

Goldziher, Ignaz. "Abdâl". *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1: 94-95.

_____. "Asceticism and Sufsim." *Introduction to Islamic Theology and Law* içinde, çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori, 116-34. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____. "Veneration of Saints." *Muslim Studies* içinde, yay. S.M. Stern, çev. C.R. Barber ve S.M. Stern, 2:255-341. Londra: George Allen and Unwin, 1971.

Gökbilgin, Tayyib. XV-XVI. *Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar, Mülkler, Mukataalar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlan, 1952.

_____. "XVI. Asırda Karaman eyaleti ve Lârende (Karaman) vakıf ve Müesseseleri." *Vakıflar Dergisi* 7 (1968): 29-38.

[Gölpınarlı, Abdülbaki.] "Akyazılı Sultan." *Türk Ansiklopedisi* içinde, 1:395.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.

[Gölpınarlı Abdülbaki.] "Bektâşîlik." *Türk Ansiklopedisi* içinde, 6:34-8.

_____. *Hurufilik Metinleri Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.

_____. "Kalenderiye." *Türk Ansiklopedisi* içinde, 21:157-61.

_____. *Kaygusuz Abdal, Hatayi, Kul Himmet*. 2. yay. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1962.

_____. "Kızılbaş." *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 6:789-95.

_____. *Mevlânâ Celâleddîn: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*. İstanbul: İnkilap Kitabevi, 1952

_____. *Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik*. İnkilap Kitabevi, 1953.

_____. *Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük, Açılama*. 3 cilt 2 ciltte. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943-48.

_____. *Yunus Emre: Hayatı*. İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.

_____. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. Remzi Kitabevi, 1961.

_____. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatler*. İstanbul: Gerçek, 1969.

Gombrich, Richard F. *Theravâda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1988.

Göyünç, Nejat. "Kalenderhane Camii." *Tarih Dergisi* 34 (1984): 485-94.

Gramlich, Richard. "Madjdhûb." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5:1029.

_____. *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 cilt. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, nos. 26.1-4 ve 45.2. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965-81.

Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Bibliyografyası*. Kültür ve Turizm Ba-

kanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınlan 71, Biyografiler-Bibliyografyalar Dizisi 13. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986.

Hallaq, Wael B. "On the Authoritativeness of Sunni Consensus." *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986): 427-54.

Hamel, Chouki El. "Fath ash-Shakûr: Hommes de lettres, disciples et ensegnement dans le Takrûr du début du XIX^{e} siècle." Doktora tezi, Université de Paris I-Panthèon-Sorbonne, 1992.

Hamori, Andras. "Ascetic Poetry (*Zuhdiyyât*)." *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres* içinde, yay. Julia Ashtiany ve b., 265-74. Cambridge: Cambidge University Press, 1990.

Haq, M. M. "Shâh Badi'al-Dîn Madâr and His Tariqah in Bengal." *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 12 (1967): 95-110.

Herevî, N. Mâyil. *Şerh-i hâl ve âsâr-ı Emîr Huseynî-yi Gûrî-yi Herevî, muteveffâ 718*. Kâbil: Vizâret-i İttilâ'ât ve Kultûr, 1344ş/1965.

Hickmann, William C. "Who Was Ümmi Kemal?" *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 4-5 (1976-77): 57-82.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 cilt. Şikago: University of Chicago Press, 1974.

Holbrook, Victoria Rowe. "Diverse Tastes in the Spiritual Life: Textual Play in the Diffusion of Rumi's Order." *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 99-120. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992.

Hourani, George F. "The Basis of Authority of Consensus in Sunni Islam." *Studia Islamica* 16 (1962): 13-40; yeni baskısı *Reason and Tradition in Islamic Ethics* içinde, 190-226. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Ibrahim, Mahmood. *Merchant Capital and Islam*. Austin: University of Texas Press, 1990.

Imber, Colin H. "The Persecution of the Ottomann Shî'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585." *Der Islam* 56 (1979): 245-73.

____. "The Wandering Dervishes." *Mashriq: Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester, 1977-78* içinde, 36-50. Manchester: University of Manchester, 1980.

Ivanow, Wladimir. "A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1917): 291-365.

İbn Yûsuf Şirâzî. *Fihrist-i Kitâbhâne-i Medrese-i 'Âlî-yi Sipehsâlâr*. 2 cilt. Tahran: Çâphâne-i Meclis, 1313-18ş/1934-39.

İlgürel, Sevim. "Hibrî'nin 'Enîs'ül-müsâmirîn'i'." *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 2-3 (1973-74): 137-58.

İz, Fahir. *Eski Türk Edebiyatında Nesir: XIV. Yüzyıldan XIX. Yüzyıl Ortasına Kadar Yazmalardan Seçilmiş Metinler*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1964.

Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Revised edition. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

Karamustafa, Ahmet T. "The Antinomian Dervish as Model Saint." *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam* içinde, yay. Hassan Elboudrari, 241-60. Kahire: Institute Français d'Archéologie Orientale, 1993.

_____. "Early Sufism in Eastern Anatolia." *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 175-98. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.

_____. "*Kalenders, Abdâls, Hayderîs*: The Formation of the *Bektâşîye* in the Sixteenth Century." *Süleymân the Second [böyle] and His Time* içinde, yay. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar, 121-29. İstanbul: İsis Press, 1993.

Kennedy, Hughes. "From *Polis* to *Medina*: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria." *Past & Present* 106 (1985): 3-27.

Kiel, Machiel. "Bulgaristan'da eski Osmanlı mimarisinin bir yapıtı: Kalugerevo-Nova Zagora'daki Kıdemli Baba Sultan Bektâşî Tekkesi." *Belleten* 35(1971): 45-60.

_____. "The Türbe of San Saltık at Babadag-Dobrudja: Brief Historical and Architectonical Notes." *Güney Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 6-7 (1977-78): 205-25.

Kinberg, Leah. "Compromise and Commerce: A Study of Early Traditions concerning Poverty and Wealth." *Der Islam* 66 (1989): 193-212.

_____. "What Is Meant by Zuhd?" *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44.

Kissling, Hans Joachim. "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953): 233-89.

_____. "Einiges über den Zejnîje-Orden im Osmanischen Reich." Der Islam 39 (1964): 143-79.

Kocatürk, Sadeddin. "Der bâre-i fırka-i kalenderiye ve kalendernâme-i Hatîb-i Fârisî, ma'nâ-yı kelime-i kalender." *Doğu Dilleri* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Doğu Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü) 2 (1971): 89-121.

_____. "İran'da İslâmiyetten sonraki yüzyıllarda fikir akımlarına toplu bir bakış ve 'kalenderiye tarîkatı' ile ilgili bir risale." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28 (1970): 215-31.

Köprülü, Mehmed Fuad. "Ahmed Yesevî." *İslâm Ansiklopedisi* içinde, 1:210-15.

_____. "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu târîh-i dînîsine bir nazar ve bu târîhin menba'ları." *Dârü'l-fünûn Edebiyât Fakültesi Mecmû'ası* 2 (1922-23): 281-311, 385-420, 457-86. Ingilizce çeviri: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*. Bir girişle yay. ve çev. Gary Leiser. Salt Lake University: University of Utah Press, 1993.

_____. *Influence du chamanism turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*. İstanbul: Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stanboul, 1929.

_____. *Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1918.

_____. *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiyat Enstitüsü Yayınlan, 1935.

Köprülü, Orhan. "Velâyet-nâme-i Sultan Şücaeddin." *Türkiyat Mecmuası* 17 (1972): 177-84.

Kreiser, Klaus. "Deñiz Abdâl –Ein Derwisch unter drei Sultanen." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 199-207.

Kufrevî, Kasım. "Birgewî." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:1235.

Landolt, Hermann. "Khalwa." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:990-91.

_____. "Walâyah." *Encyclopedia of Religion* içinde, 15:316-23.

Lane, Edward William. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Londra: J. M. Dent and Sons, 1908.

Laust, Henri. "Ibn Taymiyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3:951-55.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lawrence, Bruce B. "Abû Bakr Tûsî Haydarî." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 1:265.

Lawrence, Clifford H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Londra: Longman, 1984.

Le Châtelier, Alfred. *Les confréries musulmanes du Hedjaz*. Bibliothèque Orientale Elzévirienne, no. 52. Paris: Ernest Leroux, 1887.

Levend, Agâh Sırı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt 1. *Giriş*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.

Little. Donald P. "The Nature of Khânqâhs, Ribats, and Zâwiyas under the Mamlûks." *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* içinde, yay. Wael B. Hallaq and Donald P. Little, 91-105. Leiden: E.J. Brill, 1991.

_____. "Religion under the Mamlûks." *Muslim World* 73 (1983): 165-81.

Little, Lester K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

"Liwât." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5: 776-79 (editörlerin yazısı).

Lorenzen, David N. *The Kâpâlikas and Kâlâmukhas: Two Lost Saivite Sects*. Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. "Saivism: Kâpâlikas." *Encyclopedia of Religion* içinde, 13:18-20.

Lutfi, Huda. *Al-Quds al-Mamlûkiyya: A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents*. Islamkundliche Untersuchungen, no. 113. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985.

Lyons, M. C. "A Note on the Maqâma Form." *Pembroke Papers* 1 (1990): 115-22.

Macdonald, Duncan Black. "Darwîsh." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:164-65.

Madelung, Wilferd. " Murdji 'a." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 7:605-7.

_____. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Columbia Lectures on Iranian Studies 4. Albany: Bibliotheca Persica, 1988.

Mahmûd, 'Abdulhalîm. *Es-Seyyid Ahmed el-Bedevî*. Kahire:Dâr eş-Şa'b, 1389/1969.

Makdisi, George. "Hanbalite Islam." *Studies in Islam* içinde, yay. Merlin L. Swartz, 216-74.

Makdisi, George, Dominique Sourdel ve Janin Sourdel-Thomine, yay. *La notion d'autherité au Moyen Age: Islam, Bizans, Occident*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

Margoliouth, D. S. "Al-Rifâ'î." *The Encyclopaedia of Islam,* ilk basım, 6:1156-57.

Masignon, Louis. "Hanîriyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 3:222.

Mazzaoui, Michel. *The Origins of the Safawids: Şî'ism, Sufism and the Gulât*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

Meier, Fritz. *Abû Sa'îd-i Abû l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende*. Acta Iranica, cilt. ii. Tehran:Bibliothèque Pahlavi, 1976.

_____. "Ahmad-i Djâm." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:283-84.

_____. "Der Derwischtanz: Versuch eines Überblicks." *Asiatische Studien* 1-4 (1954): 107-36.

_____. "Zur Biographie Ahmad-i Gâm's und zur Quellenkunde von Gâmî's nafahât'l-uns." *Zeitschrift der Deutschen Morgenlândischen Gesellschaft* 97 (1943): 47-67.

Melikoff, Irène. *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*. Paris: Adrien Maisoneuve, 1962.

_____. "Un ordre des derviches colonisateurs, les Bektachies: Leur role social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans." *Mèmorial Ömer Lûtfi Barkan* içinde 149-57. Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, no. 28. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve, 1980.

Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion, with an Annotated Translation of his* Kitâb iqtidâ' as-sirat al-mustaqîm mukhâlafat ashâb al-jahîm. Religion and Society, no. 1. The Hague: Mouton, 1976.

Menzel, Theodor. "Beiträge zur Kenntnis der Derwisch-tâg." *Festschrift Georg Jacob* içinde, yay. Theodor Menzel, 174-99. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932.

_____."Das Bektâşî-Kloster Sejjid-i Ghâzî." *Mitteilungen des Seminars für Orientaliche Sprachen* 28. (1925): 92-125.

Michon, Jean-Louis. "Sacred Music and dance in Islam." I*slamic Spirituality: Manifestations* içinde, yay. Seyyid Hossein Nasr, 469-505. World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, cilt. 20. New York: Crossroad, 1991.

Miller, Timothy. *The Hippies and American Values*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1991.

Mînuvî, Muctebâ. "Ez hâzâ'in-i Turkîye." *Mecelle-i Dânişkede-i Edebîyât* (Tahran) 4 (1335ş/1956): 42-75.

Mîr Ca'ferî, Huseyn. "Haydarî ve Ni'metî." *Âyende* 9 (1362ş/1983): 741-54. Önceki Ingilizcesi: "The Haydarî-Ni'metî Conflicts in Iran." *Iranian Studies* 12 (1979): 61-142.

Miroğlu, İsmet. *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası* (1520-1566). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınlan, 1990.

Molé. Marijan. "La danse extatique en Islam." *Les danses sacrées* içinde, 145-280. Sources Orientales 6. Paris: Editions du Seuil, 1963.

Morgan, Edward P. *The Sixties Experience: Hard Lessons about Modern America*. Philadephia: Temple University Press, 1991.

Morison, George, Julian Baldick, and Shafî'î Kadkanî. *History of Persian Literature from the Beginning of Islamic Period to the Present day*. Handbuch der Orientalistik, Bölüm 1, Cilt 4. kıs. 2, no. 2. Leiden: E. J. Brill, 1981.

Munzevî, Ahmed. *Fihrist-i nushahâ-yi hattî-yi Fârsî. 6 cilt. Tahran: Mu'essese-yi Ferheng-i mıntıka'î*, tarihsiz.

Müller-Wiener, Wolfang. *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls: Byzantion– Konstantinupolis-Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*. Deutsches Archäologisches Institut. Tübingen: Verlag Ernst Wasmuth. 1977.

Nefîsî, Sa'îd. *Custucû der ahvâl ve âsâr-ı Ferîdeddîn 'Attâr-ı Nîşâpûrî*. Tehran: İkbâl, 1320ş/1941.

Nizami, Khaliq Ahmad. "Abû 'Alî Qalandar, Şaraf al-Dîn Pânîpatî." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 1:528.

_____. "Fakîr." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:757-78.

_____. *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*. Bombay: Asia Publishing House, 1961.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

_____. "Kalenderîler ve Bektaşîlik." *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan* içinde, 297-308. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınlan, 1981.

_____. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınlan, 1992.

_____. "Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XV^{e} et XVI^{e} siecles dans l'empire Ottoman." *Osmanlı Araştırmaları* 3 (1982): 69-80.

Olivelle, Patrick. *Samnyasa Upanisads: Hindi Scriptures on Asceticism and Renunciation*. New York: Oxford University Press, 1992.

Potter, Lawrence G. "The Kart Dynasty of Herat: Religion and Politics in Medieval Iran." Doktora tezi, Columbia University, 1992.

Pouzet, Louis. *Damas au XVII^{e}/XIII^{e} siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*. (L'Université Saint Joseph, Beirut), yeni seri, A. Langue Arab et pensée islamique, cilt. 15. Beyrut: Dar al-Machreq Sarl Editeurs, 1988.

Qalandar Lal Shahbaz. Department of Public Relations, Government of Sind. Karaçi: Ferozsons, tarihsiz.

Qazi, N. B. G. *Lal Shahbaz Qalandar: 'Uthmân Marwandi*. No. 26. Lahor: R.C.D. Cultural Institute Publications, 1971.

Radtke, Bernd. "The Concept of *Wilâya* in Early Sufism." *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 483-96. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.

Rahman, Fazlur. *Islam*. 2. yay. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

_____. *Major Themes of the Qur'ân*. 2. yay. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.

Reeves, Edward B. *The Hidden Government: Ritual, Clientalism, and Legitimation in Northern Egypt*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990.

Reinert, Benedikt. "'Attâr, Farîd-al-Dîn." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 3:21-25.

_____. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1968.

Rieu, Charles. *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. 3 cilt. ve bir ek cilt. Londra: British Museum, 1879-95.

_____. *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*. Londra: British Museum, 1888.

Ritter, Helmut. "Abû Yazîd al-Bistâmî." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:162- 63.

_____. "'Attâr." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 1:752-55.

_____. *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr*. Leiden: E.J. Brill, 1955.

_____. "Philologika XV: Farîduddîn 'Attâr III. 7. Der Dîwân." *Oriens* 12 (1959): 1-88.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A History of Sufism in India*. Cilt 1. *Early Sufism and its History in India to 1600 A.D*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978.

Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism*. Çeviren Brian Pierce. New York: Pantheon Books, 1973.

Rose, H.A., yay. *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. 3 cilt. Pencap: Languages Department, 1970.

Rosenthal, Franz. *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*. Leiden: E.J. Brill: 1971.

Rossi, Ettore. " 'Torlak' kelimesine dair." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı–Belleten* (1955): 9-10.

Safâ, Zebîhallâh. *Târîh-i Edebîyât der İrân*. 5 cilt 7 cilt halinde. Tahran: İbn Sînâ/İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tehrân/Şirket-i Mu'ellifân ve Mutercimân-ı İrân, 1332-62ş/1953-83.

Sarrâf, Murtazâ. "Âyîn-i kalenderî." *Armağân* 52–devre-i sî-yu nuhum– (1349ş/1971): 15-21.

Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden: E.J. Brill, 1980.

Shoshan, Boaz. "High Culture and Popular Culture in Medieval Islam." *Studia Islamica* 73 (1991): 76-107.

Sohrweide, Hanna. "Der Sieg der Safaviden in Persien u. seine Rückwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jh." *Der Islam* 41 (1965):95-223.

Stillman, Yedida K., Norman A. Stillman, ve T. Majda. "Libâs." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 5:732-53.

Storey, Charles Ambrose. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. Cilt.1, Bölüm 2. *Biography*. Londra: Luzac and Co., 1953.

Sviri, Sara. "Hakîm Tirmidhî and the Malâmatî Movement in Early Sufism." *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rumi* içinde, yay. Leonard Lewisohn, 583-613. Londra: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1994.

Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti.* No. 2864. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Taeschner, Franz. *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa.* Zurich: Artemis Verlag, 1979.

Taylor, Christopher, Schurman. "The Cult of the Saints in Late Medieval Egypt." Doktora tezi, Princeton University, 1989.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders of Islam.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

Tyan, Emile. "Djihâd." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 2:538-40.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapıkulu Ocakları.* 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1943-44.

Vollers, K. ve E. Littman. "Ahmad al-Badawî." *The Encyclopaedia* içinde, yeni basım, 1:280-81.

Weber, Max. "Religious Rejections of the World and Their Directions." *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, çev. ve yay. H.H. Gerth and C. Wright Mills, 323-59. New York: Oxford University Press, 1946, 1977.

Wensinck, Arent Jan. "Khamr, I. Juridical Aspects." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:994-97.

Widengren, Geo. "Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze." *Orientalia Suecana* 2 (1953): 41-111.

Wilson, Peter Lamborn. *Scandal: Essays in Islamic Heresy.* Brooklyn, N.Y.: Autonomedia, 1988 sularında.

Winter, Michael M. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî.* New Brunswick: Transaction Books, 1982.

Yazıcı, Tahsin. "Kalandar." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:472-73.

_____. "Kalandariyya." *The Encyclopaedia of Islam* içinde, yeni basım, 4:473-74.

Yüksel, İ. Aydın. *II. Bayezid-Yavuz Selim Devri* [Ekrem Hakkı Ayverdi'nin *Osmanlı Mimârîsinin İlk Devri* adlı kitabının devamı, 4 cilt (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966-74)]. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1983.

Zerrînkûb, 'Abdülhuseyn. "Ehl-i Melâmet ve râh-ı Kalender." *Mecelle-i Dânişkede-i Edebîyât ve 'Ulûm-i İnsânî* (Tehran.) 22 (1354ş/1975): 61-100. Yeni basımı *Custucû der tasavvuf-ı İrân* içinde, 335-79. Tahran: Emîr Kebîr, 1357ş/1978.

_____. *Custucû der tasavvuf-ı İrân.* Tahran: Emîr Kebîr, 1357ş/1978.

DİZİN

Abdâl Mûsâ 78
Abdâllar 25, 88-90, 92, 93, 95, 96, 109, 111, 112
Abdullah Ensârî 43
Abdurrahmân el-Cevberî 15, 68
Acozan 74
Âdem Peygamber / Hz. Âdem 24, 62, 88
Afganistan 11, 12
Ahmed el-Bedevî 69
Ahmed er-Rifâ'î 69
Ahmed Gazâlî 44
Ahmed Tegüder 71
Ahmed Yesevî 58
Akkoyunlular 72
Akyazılı Sultân 92
Akyazılı Sultân Tekkesi 96
Ali bin Ebî Tâlib / Hz. Ali 12, 61, 85, 88, 89, 92, 97
Amasya 96
Amroha 75
Anadolu 103, 104, 107
Antalya 77
Aslanbey köyü 95
'Askerî (Edirneli) 91
'Âşık Çelebi 87
'Âşıkpaşazâde 91
Attâr 44
'Aynü'l-Kuzât Hemedânî 44
Bâbâ 'Alî Mest 87
Bâbâ Resûl 72
Bâbâ Tâhir-i 'Uryân 43
Bâbî Ya'kûbîyân 71
Bağdat 68
Bahâ'eddîn Zekeriyâ 70, 74, 108, 112
Bâherz 73
Balaban (Sultan) 75
Balkanlar 103, 104
Barak Baba 11, 12, 13, 27, 77, 78, 100, 110
Bâyezîd (Şehzâde) 93
Bâyezîd Baba 62
Bâyezîd I. 79
Bâyezîd II. 72, 87
Bâyezîd-i Bestâmî 52
Bayramiye 104
Bedeviye/Bedevîlik 69, 117
Bedî'eddîn Kutb el-Medâr 76
Bektâşîler/Bektâşîlik 13, 81, 95, 100, 101, 102, 112
Belgrad 63
Bengal 75, 76, 110
Birgi 83
Bû 'Alî Kalender 74
Bulgaristan 95, 96
Bursa 83

Caᶜfer ibn Muhammed eş-Şîrâzî 71
Câmî 46, 73
Câmîler 13, 14, 29, 30, 81, 96, 97, 98, 101, 103, 109, 111, 115, 119
Cavlakî 28
Celâleddîn Buhârî 76
Celâleddin ed-Derguzînî 52, 53, 55, 66, 111
Celâleddîn Fîrûz Şâh 75
Celâleddîn Rûmî 77, 99
Celâlîler 13, 14, 29, 32, 76, 103, 109, 119
Celâyirliler 72
Cemâleddîn Sâvî 13, 24, 25, 27-29, 42, 46, 48, 49, 51-56, 60, 63, 65, 66, 69, 77, 108-110
Cihânşâh 72

Çirag-ı Dihlî 108
Çiştîlik 14, 55, 74, 75, 104, 107, 112

Delhi 55, 70, 74, 75, 75
Delibaba 12
Delilarkent 12
Derviş (Sultan) 75
Deyr el-Ahmer 67
Dimyat 46, 51, 56, 66, 67
Dîvâne Mehmed Çelebi 100

Ebû Bekr Niksârî 69, 77
Ebû Bekr Tûsî Haydarî 75
Ebû Bekr, Hz. 105, 110
Ebû Bekr-i Isfahânî 53, 69
Ebû el-Fadl el-Hasan el-ᶜUkbarî 71
Ebû el-Hasan ᶜAlî el-Harîrî 69
Ebû Hafs ʿÖmer es-Sühreverdî 45
Ebû Hâlid 71
Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr 43
Edirne 79
Emîr Hasan-i Siczî 71
Emîr Hüseynî 44
Erzincan 83, 86
Erzurum 12

Eskişehir 25, 87, 93
Eşrefzâde Muhyiddîn Mehmed 83, 110
Evhadeddîn-i Kirmânî 71
Evliyâ Çelebi 94
Eyyubî 104

Fahreddîn-i ᶜIrâkî 70, 110
Fakîrî 87, 91
Fazlu'r-Rahman 17
Ferîdeddîn ᶜAttâr 59
Ferîdeddîn Genc-i Şeker 74, 108, 112
Feth et-Tekrûrî 67
Feyzî Baba 91
Fîrûz'Şâh II. 110

Gâzân Hân 78
Gazne 11
Gîlân 71, 78

Hâcı Bayram 79
Hâcı Bektâş 62, 77
Hâcı Mübârek 71, 77
Hâf 72, 73
Hâfız 44
Hâkanî 44
Halvetîlik 94, 104, 107
Hamîd Kalender 59, 110
Hanbelîler 40
Harîriye 69
Harmanlı 95
Harran 15
Hasan el-ᶜAskerî 92
Hasan el-Cevâlakî 67, 69, 110
Hasan Mengli 71
Hasan Rûmî 91
Hasan, Hz. 89
Hasköy (Haskovo) 95
Hatîb-i Fârisî 48, 51, 52-54, 67, 69, 110
Hayâlî Beg 87, 110
Haydar (Şeyh) 86
Haydârîler/Haydarilik 13-15, 29, 30, 57, 65, 66, 68-73, 75-77, 81, 84, 85, 87, 96, 101-103, 109, 112, 115, 117-119

Hayderî 87
Hayretî 92, 110
Hemedân 70, 83
Hızr-i Rûmî (Şeyh) 73, 74
Hindistan 13, 20, 73-76, 81, 103, 104, 107, 110, 112
Horasan 40, 57, 61, 77, 104
Hurûfî 32
Hülâgu 66
Hüsâm Şâh 61
Hüseyin Baykara 73
Hüseyin Dede 92
Hüseyin, Hz. 89

Irak 69
Irâkî 44
Işık Şemsî 92

İbn Battûta 67, 71, 72, 75
İbn el-Arabî 39
İbn el-Kerbelâ'î 72
İbn Teymiye 68, 69, 117
İbrâhîm el-Kalenderi 67
İbrâhîm İshâk ᶜAttar-i Kedkeni 59
İbrâhîm-i Gîlânî 15, 71, 108
ᶜÎsâ 62
İran 77, 78, 81, 86, 104, 116
İstanbul 62, 77, 83, 86
ᶜİşretî 93, 94

Jende'Pîl 98

Kadirî 104
Kahire 67
Kalenderhâne 83
Kalenderler/Kalenderîlik/Kalenderiye 13-17, 24, 25, 28-30, 42-45, 47-49, 51-54, 65, 67-77, 81-84, 96, 101-103, 109-110 111, 115, 117-119
Kâmil, el- 66
Kantakuzenos, Theodoros Spandounes 82
Kara Yusuf 72
Karakoyunlular 72
Karaman 83, 86
Kasiyûn 55
Kaygusuz Abdâl 77-79, 110
Kazvînî 71, 72
Kelâbâzî 98
Kelâmî 91
Kerbelâ 92, 95
Kerrâmîler/Kerrâmîlik 41, 104, 116
Keşmir 76
Kırşehir 77
Kirmân 73
Kitbugâ 67, 110
Konya 77, 83
Koyun Baba 96
Köprülü, Mehmed Fuad 17, 18
Kudüs 67, 78
Kuşeyrî 98
Kutb el-ᶜAlevî 78
Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî 74
Kutbeddîn Haydar 13, 24, 25, 26, 29, 57, 58-60, 63, 65, 68, 71, 72, 77, 108-110
Küçük Abdâl 61, 63
Küçük Nişâncı 87, 91

Laᶜl Şâhbâz Kalender 73
Lane, E.W. 16
Lârende 83
Lâtifî 16
Lokmân (Şeyh) 58, 59
Lokmân-ı Perende 108

Mahdûm-i Cehânîyân Cehângeşt 76
Mahmûd Çelebi 62
Makrîzî, el- 46
Malabar Goga 76
Manastır 87
Medârîler 13, 76, 103, 119
Mehmed Birgivî 117
Mehmed II. 63, 83, 86
Mekke 28, 55
Melâmetîlik 40, 41, 47

Melâmîlik 104
Menavino, Giovan Antonio 16, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 97
Meşrebî 87
Mevdûd-ı Çiştî 58
Mevlevîlik 94, 99, 100, 102, 107
Mihailoviç, Konstantin 90
Mısır 13, 16, 66, 69, 78
Moğollar 15
Mu'izzu'd-devle Husrev Şah 11
Muhammed el-Belhî 53, 56, 66, 69, 110
Muhammed el-Hatîb 15, 65, 77
Muhammed eş-Şeybânî 38
Muhammed Gîsûderâz 15, 75, 108, 111
Muhammed, Hz. 24, 31, 35, 36, 54, 61, 62, 105
Muhammed-i Buhârâ'î 51, 67, 69
Muhammed-i Kürdî 69
Muhyiddîn Abdâl 91
Multân 70
Murâd II. 79, 110
Mûsâ 62
Mustafâ ᶜÂlî 91
Musul 71
Muzafferliler 72
Mü'min Derviş 62

Nâmakî el-Câmî, en- 98
Nâsir el-Hasan, en- 67
Nasîreddîn Mahmûd Çirâg-i Dihlî 59, 75, 112
Nasîreddîn Tûsî 15, 66
Necmeddîn Râzî Dâye 52
Nepal 76
Nesîmî 85
Nicolas de Nicolay 87, 90, 98
Nizâmeddîn Evliyâ' 74, 75
Nuᶜaymî, en- 86
Nûrullah-ı Şuşterî 72
Olcaytu 78
Osmancık 96
ᶜOsmân-i Merendî 73, 74
ᶜOsmân-i Rûmî 52, 53, 55, 108
Otman Baba 24, 27, 60, 61, 62, 63, 65, 79, 92, 95, 96, 108, 109

Pânipat 74
Pûr-i Bahâ 72

Rifâᶜîlik 69, 70, 117
Rûm Abdâlları 13, 14, 24, 28, 29, 30, 32, 60, 65, 79, 81, 87, 96, 101, 102, 103, 115, 119
Ruy Gonzales 12
Rycaut, Paul 48

Saᶜdî 44, 111, 112
Safîyeddîn-i Erdebîlî 15, 71
Sâmarrâ 92
Sarı Saltuk 77, 78
Sâve 54, 69
Seher Abdâl 91
Selim I. 92
Senâ'î 44
Serahs 58
Seyyid Battal Gâzî 93, 95
Seyyid Battâl Gâzî Tekkesi 25, 88, 89, 91-94
Sîdî Muvellih 75
Sihvan 74
Sind 74, 76
Spandugino, Theodoro 82-85, 96
Sultân Veled 100
Sultâniye 78
Sulucahöyük 77
Suriye 11, 12, 13, 15, 66, 69
Sühreverdî 46, 47, 68, 104
Sühreverdî Bahâ'eddîn Zekeriyâ 74
Sühreverdilik 107
Süleymân I. 93, 94, 95
Sünbül Sinan Efendi 83

Şâfi'î 38
Şâfi'îler 40

Şâh-ı Sencân 58
Şâhidî 100
Şakîk Belhî 38
Şâm 46, 51, 54, 55, 56, 66, 67, 69
Şehrizûr 71
Şemsî (Seferihisarlı) 91, 92
Şems-i Kürdî 69
Şems-i Tebrîzî 70
Şems-i Tebrîzîler 13, 29, 30, 81, 99, 100, 101, 103, 109
Şerefeddîn Muhammed-i Rûmî 55
Şihâbeddîn Ebû Nasr Ahmed 98
Şîrî 91
Şîrvân 71
Şücâ[c] (Sultân) 62, 77, 79, 95, 110

Tahran 54
Takîyeddîn ibn el-Mağribî 68, 69
Tanta 69
Taptuk Emre 78
Tebrîz 72
Timur 61, 72, 79
Timurlular 72, 73, 104
Tokat 77
Tonsuk binti [c]Abdullâh el-Muzafferiye 67
Tuğrul 75, 110
Tuster 71

Ulu [c]Ârif Çelebi 78
[c]Uryân Baba 95
Uzun Hasan 72, 73
Uzuncaova 95

Vâhidî 15, 16, 65, 82, 83, 85-88, 90, 91, 95-101, 108
Varna 96
Vehhâb-ı Ümmî 93

Yazıdere köyü 95
Yenîhî 91, 96
Yetîmî (Germiyânlı) 92
Yetîmî 91
Yunus Emre 78
Yusuf Sîneçâk 100

Zâhir, ez- 66, 110
Zâhireddîn Muhammed 71
Zâve 25, 57, 58, 60, 71, 72
Zengî-i [c]Acem-i Kalenderî 73
Zeynel[c]âbidîn 52
Zeyniye/Zeynîlik 104, 107